Introducción al personalismo

41



Serie Pensamiento

JUAN MANUEL BURGOS



A mi madre,
para que lo invisible se torne visible.

PRESENTACIÓN

El personalismo es una filosofía que nació en Europa durante la primera mitad del siglo XX y se caracteriza por colocar a la persona en el centro de su reflexión y de su estructura conceptual. Procede de múltiples fuentes, pero se consolidó en la Francia de los años 30 y adquirió posteriormente una importancia notable en toda Europa influyendo en acontecimientos tan relevantes como la Declaración de la ONU sobre los derechos humanos, las Constituciones europeas posteriores a la Segunda Guerra Mundial o el Concilio Vaticano II. Sin embargo, desde los años 60 fue perdiendo relevancia por la influencia conjunta del marxismo, el estructuralismo, la crisis del posconcilio, las corrientes ideológicas ligadas al mayo del 68, etc.

Hoy, sin embargo, esa situación ha cambiado y se encuentra en un período de expansión: se suceden las publicaciones de y sobre filósofos personalistas, aumentan las tesis doctorales, los Congresos, se investiga en su aplicación a nuevas áreas, como la psicología o la bioética personalista, surgen nuevas instituciones que se inspiran en ella o la promueven, etc. Su crecimiento, además, no se limita al mundo académico, afecta también al público en general. En nuestra época de crisis de las ideologías, de la prohibición posmoderna de los grandes relatos y de un medio social tan rico de información como carente de referencias, la necesidad de contar con una antropología que proporcione una visión del hombre integral, armónica y profunda se hace cada vez más apremiante. Y el personalismo parece estar en condiciones de ofrecer esa visión tan necesaria.

El objetivo de este libro es introducir al lector en esta filosofía a través de un paseo por sus autores y una descripción de sus conceptos fundamentales, esperando que descubra su grandeza, belleza y potencialidad.

El texto lo hemos estructurado del siguiente modo. En primer lugar (cap. I) analizamos el contexto cultural e histórico en el que surgió. Después pasamos a describir las principales corrientes personalistas empezando por la francesa (cap. II), que es la más importante, y continuando (cap. III) con los diversos autores y corrientes personalistas en Italia, Polonia, Alemania y España. Posteriormente (cap. IV) analizamos la entidad del personalismo como corriente filosófica y presentamos los elementos estructurales y temáticos que lo caracterizan a partir de una síntesis personal.

I. LOS ORÍGENES

1. Europa en la primera mitad del siglo XX: mutación y crisis

El personalismo surgió en Europa durante la primera mitad del siglo XX, como movimiento de respuesta colectiva a un complejo conjunto de cuestiones sociales, culturales y filosóficas: el auge del individualismo y de los colectivismos, tanto de derechas (fascismo y nazismo), como de izquierdas (marxismo); la prepotencia de un materialismo cientificista que negaba el valor de verdad a cualquier afirmación no experimental; una fuerte crisis de valores percibida por algunos como crisis global de la civilización occidental; una creciente descristianización; la crisis económica e ideológica generada por el crack del 29 en Wall Street; la inestabilidad política causada por la debilidad de las democracias parlamentarias; la necesidad ineludible por parte del mundo católico de afrontar críticamente la modernidad y la conciencia concomitante, en los católicos y en el mundo filosófico en general, del ocaso ideológico de esa misma modernidad; la revuelta antihegeliana liderada por Kierkegaard; la aparición de nuevos «temas» que elucidar críticamente: la mujer, las relaciones interpersonales, la comunidad, etc.

Todo este complejo conjunto de problemas fue confluyendo lentamente y por vías muy diversas en lo que se ha denominado «despertar personalista», es decir, en la conciencia de que, para afrontarlos y, sobre todo, para superarlos, era necesario recurrir al concepto de persona y construir, desde allí, un nuevo proyecto filosófico, una nueva antropología.

Esa reconstrucción siguió caminos muy variados, con frecuencia interrelacionados entre sí y, en otras ocasiones, relativamente independientes: desde las propuestas de ética personalista de Scheler, pasando por el personalismo tomista de Maritain, el personalismo comunitario de Mounier, las filosofías del diálogo de los pensadores hebreos o el existencialismo personalista de Gabriel Marcel. Todos ellos advirtieron unos problemas bastante similares e intentaron resolverlos desde una matriz filosófica común, el personalismo. Expondremos estas propuestas filosóficas en los capítulos siguientes. Ahora, intentaremos esclarecer el complejo marco que dio lugar a todas estas filosofías, lo que nos proporcionará unas claves hermenéuticas preciosas e indispensables para entenderlas con profundidad.

Probablemente, la palabra más adecuada y decisiva para expresar el sentimiento

global que dio origen al despertar personalista es la de crisis: la existencia de una profundísima crisis social, moral e intelectual que exigía una respuesta a su altura. Una crisis que se hizo especialmente aguda en el período de entreguerras, en el que, apenas Europa salía de una catástrofe terrible, parecía que se encaminaba de modo ineluctable hacia otra de dimensiones aún mayores. Stefan Zweig, un contemporáneo, lo describió brillantemente: «Por mi vida han galopado todos los corceles amarillentos del Apocalipsis, la revolución y el hambre, la inflación y el terror, las epidemias y la emigración; he visto nacer y expandirse ante mis propios ojos las grandes ideologías de masas: el fascismo en Italia, el nacionalsocialismo en Alemania, el bolchevismo en Rusia y, sobre todo, la peor de todas las pestes: el nacionalismo, que envenena la flor de nuestra cultura europea. Me he visto obligado a ser testigo indefenso e impotente de la inconcebible caída de la humanidad en una barbarie como no se había visto en tiempos y que esgrimía su dogma deliberado y programático de la antihumanidad»[1].

Esa crisis fue percibida también por los pensadores personalistas que intentaron responder desde diferentes ángulos, tanto teóricos como prácticos. Scheler ya la había anticipado con lucidez en El puesto del hombre en el cosmos, en donde afirmaba que el hombre moderno había perdido la orientación convirtiéndose en un enigma para él mismo. Y todavía antes, Kierkegaard intuyó que los sistemas colectivos de raíz hegeliana solo podían conducir al aplastamiento del hombre y, por lo tanto, había que desembarazarse de ellos. Posteriormente, cada vez fue más intensa la percepción de que la solución de los retos culturales e ideológicos que se presentaba era cada vez más perentoria y urgente, convicción que se agudizó especialmente en los años 30, en que el problema se advirtió ya como una crisis de civilización, no como un simple problema intelectual.

Los católicos, en particular, concibieron esta crisis como un cambio de época en el que un mundo, una civilización que desde hacía dos mil años se habían basado en el cristianismo, se había alimentado de su sabia e inspirado más o menos explícitamente en su moral y en su dogma, había decidido expresamente dejar de ser cristiana y caminar por otros derroteros que parecían conducir al precipicio. Pierre van der Meer, un intelectual holandés que se movió en el círculo de Leon Bloy y de Jacques Maritain, afirmaba por esas fechas: «Enormes acontecimientos han tenido lugar en estos últimos 25 años (1914-1939). La faz del mundo se ha cambiado totalmente. Todos los valores en vigor antes de 1914 han caducado. Se han roto las tablas de la ley antigua de la civilización cristiana, y nuestra civilización ha perdido la unidad, y ya ni es cristiana siquiera, por más que, viejos y cansados, nos hacíamos la ilusión de vivir eternamente bajo su sombra. Creíamos que al menos duraría tanto como nosotros. No sospechábamos aún la posibilidad de una mutación»[2].

Mounier compartía la misma percepción, pero su perspectiva era más amplia. El

problema no se encontraba solo en el catolicismo, era más complejo, y debía ser afrontado globalmente y con radicalidad, con una revolución espiritual, el único modo de atajarlo. Por eso y para eso fundó la revista Esprit, como explica su esposa Paulette Leclercq. «Se presenta, ante sus ojos, una extrema urgencia humana. La crisis de civilización hacía estragos por todas partes y hace vacilar peligrosamente las estructuras existentes. En el mundo entero, crisis económica con Wall Street en 1929, crisis social con millones de parados en todas partes. En Francia, crisis política y cultural, puesto que, bajo la aparente seguridad económica y capitalista, el clima de humanismo tradicional y estereotipado será rápidamente barrido por el Frente popular y por los siniestros crujidos de su imperio colonial. En nuestras fronteras, en Alemania y también en Italia, el individuo está cada vez más amenazado por la presión colectivista de los regímenes nazi y fascista. Por no hablar del régimen en Rusia, del que al menos en 1932 se sabe poco, pero lo bastante para comprender que aplastará la dignidad de la persona humana. Por todas partes, el hombre estaba amenazado en su libertad profunda de expresión y de acción»[3].

De todos modos, no todos los pensadores personalistas estimaban que la crisis fuese tan extrema. En esto, Mounier fue especial —quizá por su juventud— y, probablemente sobrevaloró su importancia y gravedad. Si bien la sociedad occidental tenía graves problemas internos y externos, todavía tenía recursos suficientes para subsistir, como la historia parece haber demostrado de manera fehaciente. En cualquier caso, tanto la crisis real como la percepción —más o menos acertada— de esa crisis es un marco de referencia imprescindible para la comprensión del movimiento personalista. Se advertía sin ningún género de dudas un gravísimo problema que no podía quedar sin respuesta. Y ese estímulo tan apremiante fue un motor decisivo tanto en la creación del pensamiento personalista como en su difusión y consolidación[4].

La complejidad de la crisis y, más en general, de la situación europea durante la primera mitad del siglo XX no permite revisarla con todo detalle. Es necesario limitar el alcance del análisis. Por eso, examinaremos solo algunos de los factores más relevantes que configuraron ese pathos y ethos del que surgió el personalismo: el ambiente cientificista, que influyó, por reacción, en muchos personalistas impulsándolos a proclamar la primacía de lo espiritual; el auge del individualismo y el colectivismo, clave en la determinación del concepto de persona tanto por la reacción a ambos movimientos como por la asunción de algunas de sus tesis; algunos presupuestos y problemas filosóficos (Kant, Kierkegaard, etc.) que preanunciaron el personalismo y, por último, la percepción específica de este problema en el catolicismo, ya que la inmensa mayoría de los personalistas fueron católicos que vivieron con profundidad sus convicciones[5].

2. El positivismo y el cientificismo

Uno de los rasgos más característicos de los inicios de siglo en Europa es la mentalidad positivista y cientificista, impulsada por el tremendo éxito alcanzado por la ciencia experimental y por un paralelo auge del ateísmo y del agnosticismo. Los numerosos logros de la ciencia en campos como la física, la medicina, la biología, etc., llevaron a una creciente valoración del método experimental y del conocimiento científico que, ciertamente, no era ninguna novedad. Ya se había producido mucho antes, hasta el punto de que las filosofías de Descartes o Kant no podrían entenderse sin tenerlo en cuenta, pero el progreso exponencial de los conocimientos científicos llevó no solo a una exacerbación de la importancia de este método, sino a una autodeclaración como el único método de conocimiento válido[6]. En cierta medida, era una actitud comprensible. Frente a las oscuridades, imprecisiones y contradicciones de las ciencias humanas y los razonamientos ininteligibles del idealismo dominante entonces en la filosofía, el método científico se alzaba como el estandarte del saber y de la razón. Aplicándolo, se lograban conocimientos seguros, ciertos, constatables y progresivos. No se debía volver una y otra vez sobre lo mismo, discutir lo que ya estaba consolidado, poner en cuestión lo que ya se daba por superado. El conocimiento avanzaba, progresaba y obtenía, como resultado de su esfuerzo, maravillosos inventos (teléfono, luz eléctrica, automóvil, aviación, etc.) que, en el caso de que fuera necesario, confirmaban, en la práctica, la validez de ese planteamiento. La contrapartida inevitable fue el progresivo descrédito de las ciencias humanas ya que solo aquella ciencia que demostrase ser capaz de someterse al método experimental podía considerarse realmente una ciencia; en otro caso, su rango epistemológico se limitaba automáticamente al de la doxa aristotélica.

De aquí a un materialismo exacerbado no había más que un paso muy pequeño que fue dado por muchos intelectuales, máxime cuando el siglo XIX parecía haber demostrado que muchas de las creencias religiosas o bien «explicaban» solo aquello que el hombre, hasta ese momento, no había logrado explicar a través de las ciencias; o, simplemente, eran falsas: proyecciones del espíritu humano que se negaba a sí mismo para construir realidades que lo alienaban[7]. El evolucionismo de Darwin —junto con otros muchos influjos, como las obras de Freud, Nietzsche, Comte, Watson, etc.— tuvo una particular repercusión puesto que pareció demostrar científicamente que el hombre no era más que simple materia evolucionada, ciertamente muy compleja y sofisticada, quizá hasta lo indecible y lo incomprensible, pero materia al fin y al cabo[8]. Así pues, si, por un lado, el método científico se mostraba como el único realmente válido en el ámbito del conocimiento —en el de la epistemología dura— y, por otro lado, la ciencia descabalgaba progresivamente a la religión de todos sus pedestales mostrando que, o bien eran falsos (como la teoría fijista de las especies) o bien podían ser explicados de

modo científico (el hombre no había sido creado por Dios, sino que procedía de la evolución a través del mono), las conclusiones que necesariamente se derivaban eran: 1) el hombre no era más que un complejo conjunto de células; 2) las ciencias positivas que estudiaban los datos experimentales eran las únicas ciencias válidas y el resto de los saberes, incluida toda filosofía que no fuera teoría de la ciencia, era, o bien un entretenimientos amable, o un refugio para almas débiles o antiguas incapaces de enfrentarse con la realidad.

Este marco es el que explica numerosos proyectos intelectuales de la época marcados por un predominio de esta mentalidad: el auge de la lógica en el interior del círculo positivista de Viena, la búsqueda de un lenguaje universal de semántica única cercano a la matemática, el giro de la psicología hacia el conductismo gracias a Watson, etc. En contraposición, encontramos el declive de las ciencias humanas (acompañado con frecuencia de intentos más bien patéticos de convertirse en ciencias experimentales), de la antropología filosófica y, con más motivo, de la metafísica.

Quizá haya sido Raïssa Maritain una de las personas que mejor haya descrito este ambiente. Como es sabido, ella (una rusa judía) y Jacques Maritain, su futuro marido (por entonces un protestante agnóstico), se conocieron en la Sorbona de principios de siglo y compartieron desde el principio la necesidad intelectual y espiritual de encontrar una explicación global de la realidad. «Nuestra compenetración perfecta —escribía Raïssa—, nuestra felicidad, toda la dulzura del mundo, todo el arte de los hombres no nos podía conducir a admitir sin razón —en cualquier sentido que se entienda esta expresión— la miseria, la infelicidad, la malicia de los hombres. O era posible la justificación del mundo y en ese caso no podía darse sin un conocimiento que llevase a la verdad, o bien la vida no valía un instante de atención más»[9].

Ambos esperaban encontrar una respuesta a esos interrogantes en la universidad, pero lo que realmente encontraron fue un cerrado ambiente positivista y cientificista en el que esas preguntas ni siquiera tenían cabida y conducía, sin vía de escape, al relativismo y al escepticismo intelectual. «Los jóvenes salían de sus estudios filosóficos instruidos e inteligentes, pero sin confianza en las ideas si no era como instrumentos de retórica, y perfectamente desarmados para las luchas del espíritu y para los conflictos del mundo»[10].

La mentalidad cientificista sigue teniendo un peso muy grande en la cultura europea, si bien atemperada por las revisiones acerca del estatuto de la ciencia realizadas por Kuhn[11] y Popper, entre otros, pero, en ese momento, constituyó el detonante para que un grupo de intelectuales, entre los que se encontraban los personalistas, advirtieran la necesidad de articular una respuesta consistente, ya que el predominio de este tipo de pensamiento no solo lastraba el progreso de las ciencias humanas, sino que arrojaba a un sórdido ghetto a quien intentaba pensar en términos trascedentes no ya en el sentido

religioso, sino simplemente meta-material. El slogan de la «primacía de lo espiritual», acuñado por Maritain[12], pero utilizado profusamente por Mounier y por otros, encuentra aquí una de las claves que permiten entender su origen y su sentido.

3. El auge del individualismo y de los colectivismos

Otro de los grandes factores que convergen en la formación del personalismo lo constituyen el individualismo y el colectivismo, que, según afirmaba Landsberg en esos años, son las «dos formas de pensar y de sentir que dominan los espíritus y que forman las opiniones públicas y privadas en el mundo occidental de hoy»[13]. Eran dos corrientes profundamente antitéticas pero contactaban entre sí por los extremos, formando una poderosa tenaza que hizo ineludible la búsqueda de una alternativa.

3.1. El individualismo

El individualismo es una actitud o mentalidad difícil de definir puesto que sus rasgos ideológicos son difusos. No es una corriente teórica como el marxismo o el fascismo ni tiene ningún pensador que sea el punto de referencia inexcusable. Intentaremos una caracterización muy esquemática a través de tres rasgos: la ética utilitarista, la defensa de los derechos del individuo y el capitalismo[14].

La ética utilitarista aparece en el ámbito anglosajón y cuenta con representantes de la talla de Hobbes, Hume o Bentham. Su postulado fundamental es la maximización del placer y la minimización del dolor: una acción es válida si maximiza o minimiza el placer o el dolor del mundo. Esta máxima tiene a su favor que presenta un principio social en su interior, pero posee una debilidad fundamental: no admite ninguna regla absoluta. Todo está sometido a cálculo, lo cual incluye a la persona. Si eliminar a un ser humano maximizara el placer o minimizara el dolor del mundo, según la ética utilitarista habría que llevarlo a cabo. Pero esto, en términos kantianos, es una pura instrumentalización de la persona. Esta no constituye un valor absoluto en sí, sino un simple bien, muy importante, pero sometido a la regla de oro de la utilidad.

Otro rasgo del individualismo, en cierto sentido antitético, es la firme y decidida defensa de los derechos del individuo por encima de cualquier colectivo. Los individualistas reclaman la no injerencia del Estado en los asuntos internos de la persona y la capacidad de decidir por ella misma todo lo que le concierne sin que nadie deba interponerse, a menos que perjudique o cause daño a otros. John Stuart Mill es el exponente por excelencia de esta doctrina: «La única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Estas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún

perjuicio si obra de manera diferente. (…) Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu el individuo es soberano»[15]. Como se ve, Mill y, con él, el individualismo postulaban una autonomía soberana del individuo solo limitable por el daño a terceros.

El capitalismo es la tercera pata del individualismo tal como se presentaba en los primeros años del siglo XX. Más en concreto un capitalismo primario y salvaje, hijo directo de la Revolución industrial aún no controlada, entendida ni dominada. Si bien el capitalismo no nació estrictamente en ese momento[16], los esquemas de producción capitalista se aceleraron de forma exponencial con la aparición del maquinismo. Y de forma paralela lo hicieron los problemas. La llegada masiva a la ciudad de campesinos que deseaban trabajar en las fábricas generó enormes problemas urbanísticos creando, al mismo tiempo, una sobreoferta de trabajo que los empresarios utilizaron a su favor explotando duramente a los trabajadores: salarios cada vez más bajos, más horas de trabajo, supresión de descansos y días festivos, empleo de mujeres y de niños en puestos de trabajo que suponían un desgaste físico muy duro, etc.

Y, mientras los obreros se empobrecían, la burguesía se enriquecía y fortalecía. Los mercados europeos bullían de actividad regidos por la regla del «laissez fair, laissez passer» que, fundamentada en la teoría económica neoclásica, postulaba la no intervención del Estado en el mercado ya que este era capaz de autorregularse a través de la «mano invisible» que actuaba oculta pero eficazmente en los engranajes del sistema. La teoría sostenía, además, que la búsqueda del beneficio individual generaba, a través de esos mecanismos invisibles, el bien de la colectividad. De este modo, la clase acomodada, sostenida por sus ganancias exponenciales y el respaldo de una teoría económica presuntamente social, se desentendió completamente de las clases desfavorecidas cuando no fue la causa directa de su pobreza. Así se forjó el descontento, hostilidad y rencor de las masas proletarias que alimentaría y justificaría el marxismo. Y así se llegó al crack del 29 y sus desastrosas secuelas.

Este es el individualismo que Mounier criticó de forma implacable: «Reviste de soberana dignidad a una especie de individuo abstracto, buen salvaje pacífico y paseante solitario, sin futuro, sin vínculos, sin carne, provisto de una libertad sin norte, ineficaz, juguete incordiante con el que no se debe molestar al vecino ni se sabe cómo emplear si no es para rodearse de una red de reivindicaciones que le inmovilizan con mayor seguridad aún en su aislamiento»[17]. Pero, con todas las razones que Mounier, sin ninguna duda, tenía, no parece arriesgado afirmar que se extralimitó cuando convirtió al individuo burgués en el paradigma de todos los males de la época, aunque ese burgués también apostaba por el individuo frente al Estado solicitando para él una independencia y autonomía que todos los regímenes colectivistas le negaron. Así pues, el individualismo, con todos sus puntos oscuros, también tenía un aspecto positivo de tono kierkegaardiano y personalista: defendía la primacía del sujeto sobre la sociedad. El gran

problema, ciertamente, es que ese sujeto era un individuo que se preocupaba exclusivamente de sí mismo y de su bienestar, no una persona decidida a poner sus cualidades al servicio de la comunidad y la sociedad[18].

3.2. Los colectivismos

a) El marxismo

Los colectivismos se situaron exactamente en el extremo opuesto: frente a individuo, colectividad, frente a individualismo, colectivismo. El individuo, aislado, no era nada. Y ni siquiera lo era agrupado en una sociedad burguesa que, sin valores ni puntos de referencia, parecía dirigirse hacia una hecatombe aún mayor de la que acababa de salir. El individuo, por tanto, debía olvidarse de sus derechos, de sus prerrogativas, de su orgullo y unirse con otras fuerzas para salvar a su clase o a la patria; es más, debía dedicarse completamente a esa tarea, entregarse con todas sus energías a un destino que le superaba, pero que, justamente por eso, le llenaba de sentido de una manera mucho más colmada que la mera búsqueda del aumento de riquezas en la que se ocupaba y preocupaba la burguesía individualista y ávida.

El colectivismo no era una mera reacción visceral. Podía encontrar —y lo hizo— sólidas razones en el idealismo hegeliano en el que se inspiraron tanto el marxismo (izquierda hegeliana) como el nazismo y el fascismo (derecha hegeliana). Hegel había teorizado la prioridad del sistema sobre el individuo y, dentro del sistema, la preeminencia del Estado como forma perfecta y moderna de organización política. Y allí hundieron sus raíces teóricas los colectivismos de diverso signo, si bien radicalizando las posiciones hegelianas, ya que Hegel postulaba un Estado de derecho, mientras que, en los colectivismos de la época, los derechos de los individuos quedaban sometidos totalmente al poder de la colectividad en la forma que esta adoptase: raza, pueblo, nación, etc.

El marxismo se dirigió al proletariado, a las masas desplazadas, oprimidas y explotadas por el capitalismo proponiéndoles la salvación a través de la lucha de clases. Partía de una injusticia radical que reclamaba a gritos una solución pero no fue el único que se ocupó de los problemas obreros. El movimiento socialista, el anarquismo, los sindicatos, la «cuestión social» tal como fue planteada desde el catolicismo fueron otros tantos intentos de resolver un gravísimo problema. El marxismo destacó por su radicalidad, por su eficaz conjunción de teoría y praxis[19] y por poseer unas bases teóricas sofisticadas fundadas en los análisis sociales de Marx y en su revisión y adaptación de las teorías de Feuerbach y Hegel. El núcleo central resultante es conocido: la lucha de clases como medio de solventar el problema obrero, es decir, la destrucción

de la clase capitalista como único medio de construir al hombre nuevo y alcanzar la dictadura del proletariado, el paraíso comunista. A ese objetivo el marxismo lo supeditaba todo, incluyendo a las personas. Lo decisivo era la meta final, una meta que justificaba los medios imprimiendo en la praxis revolucionaria una ética completamente instrumental: ético era aquello que servía a los intereses del partido y de la revolución. Un planteamiento que los partidos comunistas ejecutaron, tanto antes como después de alcanzar el poder, con un rigor y eficacia digna de mejor causa.

Y así, si bien el movimiento marxista se inspiraba en una injusticia sangrante, y fue capaz de movilizar las energías nobles de infinidad de hombres y mujeres que dejaron su vida por él, lo hizo con demasiada frecuencia no solo a costa de sus propias vidas, sino también de sus espíritus, pues su antropología intrínsecamente errónea vició las estructuras de los partidos y Estados comunistas, y condujo a injusticias y crímenes mucho mayores de los que se pretendía resolver[20].

b) El fascismo y el nazismo

En contraposición al individualismo, y también al marxismo, si bien con este último compartían presupuestos sociológicos, surgieron los colectivismos de derecha: el fascismo y el nazismo. Reaccionaban contra la falta de valores del individualismo, contra un parlamentarismo débil que parecía incapaz de gobernar la sociedad, y se hacían adalides de la lucha contra un comunismo que se mostraba dispuesto a anegar Europa con su revolución. Presentaban, por tanto, un cierto grado de «espiritualidad» pues postulaban valores no meramente economicistas ni individualistas: mayores ganancias, mayor poder, sino que, al igual que el marxismo, proponían un ideal colectivo al que los individuo se podían sumar para conferir sentido a sus existencias deshilachadas y perdidas. El gran problema, como sucedía en el marxismo, es que ese ideal colectivo se constituía como la fuente última de sentido.

El fascismo italiano la concretó en el Estado, al que prácticamente se deificó. Mussolini llegó a afimar que «el Estado es la verdadera realidad del individuo» y que «todo está en el Estado y que nada humano existe ni a fortiori tiene valor fuera del Estado». Y Gino Arias, uno de los teóricos del Régimen fascista, establecía en estos términos inequívocos la relación entre individuo y colectividad: «El individuo vive en la Nación de la que es un elemento infinitesimal y pasajero, y de cuyos fines debe considerarse órgano e instrumento». En el nazismo, la fuente de sentido no fue el Estado, sino el mismo pueblo alemán, la «comunidad del pueblo», el Volkstum, o la Volksgemeinschaft que podía presentar un rostro muy atractivo con su reclamo a lo natural, a la tierra, a la camaradería, a las raíces patrias. Pero, como advertía Mounier, «el Volkstum llama a sus miembros a la fidelidad en la alegría. Pero el que se resiste

queda rechazado de la comunidad con una brutalidad que no se llega a sospechar cuando uno se limita a considerar la sonrisa del régimen. La grandeza de la nación alemana sigue siendo el valor supremo de todas las energías»[21].

Las consecuencias históricas de ambas posiciones, nazismo y fascismo, son bien conocidas. El error antropológico de base se sobrepuso a los factores positivos latentes en los proyectos de construcción social y el hombre acabó transformado en un mero juguete, prescindible, de los intereses del «Estado» o del «Pueblo» representados por los líderes carismáticos que habían recibido el don de guiar y dirigir los destinos de las colectividades. Ellos constituían la autoridad total, política y moral. Habían sido predestinados para representar y dirigir a la colectividad por lo que su palabra se transformaba automáticamente en ley, no solo positiva, sino moral[22].

No hace falta insistir. Sabemos lo que pasó después pero, en el período de entreguerras, cuando estos colectivismos se encontraban todavía en formación, no todo era tan claro, muchos crímenes todavía no se habían cometido y solo se intuía, con mayor o menor lucidez, lo que se derivaba lógicamente de determinados presupuestos y acciones. Y no siempre quien lo intuía era capaz de dar el paso consecuente.

El personalismo nació en buena medida como reacción a estas dos posiciones antitéticas. Como una alternativa absolutamente imprescindible que presentar ante este panorama. «La vida y el pensamiento, afirmaba Buber, se hallan ante la misma problemática. Así como la vida cree fácilmente que tiene que escoger entre individualismo y colectivismo, así también el pensamiento opina, falsamente, que tiene que escoger entre una antropología individualista y una sociología colectivista. La excluida alternativa “genuina”, una vez que se dé con ella, nos mostrará el camino»[23].

El personalismo intentó ser esa excluida alternativa, una opción a favor de la persona que tomaba del individualismo su defensa de los derechos del sujeto y de los colectivismos, su tensión ética hacia la construcción de un proyecto común, pero ambos enmarcados e integrados en sus propios presupuestos: la primacía de la persona frente a la sociedad equilibrada por la correlativa obligación de servir a esa misma sociedad a través de un compromiso que podía llegar a exigir sacrificios muy graves. El personalista, por tanto, se diferenciaba tanto del cómodo individualista burgués como del fanático colectivista. Buscaba abordar una vía media equilibrada cuyo eje era la dignidad de la persona, pero sin que eso supusiera la renuncia a compromisos o decisiones graves y difíciles[24].

4. Influencias filosóficas

Pasemos ahora a analizar la filiación filosófica del personalismo en un sentido preciso, el de las influencias que dieron lugar a la eclosión del pensamiento personalista. En este sentido, y a pesar de la relativa diversidad de estos autores, puede hilvanarse un hilo conductor que, a nuestro juicio, transita principalmente a través de Kant, Kierkeggard y el existencialismo, la fenomenología de Husserl y el tomismo (particularmente, en la versión neotomista)[25].

4.1. Kant y la dignidad de la persona

Kant influye en el personalismo sobre todo a través de su formulación filosófica de la dignidad de la persona, en particular, en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres. En ese texto se encuentran afirmaciones de claro sabor personalista como, por ejemplo, una distinción nítida entre cosas y personas. «Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, por eso se llaman cosas; en cambio, los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto)»[26]. Tesis de la que se deduce el famosísimo imperativo categórico que prohíbe la instrumentalización de la persona, principio filosófico asumido de un modo u otro por todo personalista: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio»[27].

A ellas se añade una de las primeras formulaciones explícitas, en un marco filosófico moderno, de la dignidad de la persona entendida como «la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo. En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad»[28]. Y el elenco podría continuar con conceptos como autonomía, la crítica a la eudaimonía aristotélica, etc.[29].

La influencia kantiana es explícitamente presente, por ejemplo, en la formulación wojtyliana de la norma personalista inspirada directamente en el imperativo categórico si bien construida a partir de diferentes presupuestos antropológicos: «Esta norma, explica Wojtyla, en su contenido negativo constata que la persona es un bien que no concuerda con la utilización, puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer y, por lo tanto, como un medio. Paralelamente se revela su contenido positivo: la persona es un

bien tal que solo el amor puede dictar la actitud adecuada y válida respecto de ella. Esto es lo que expone el mandato del amor»[30].

La influencia kantiana en el personalismo, sin embargo, no debería sobrevalorarse. Incluso en aquellos filósofos, como Wojtyla, en los que se manifiesta de modo patente, es colateral y no estructural. Wojtyla no es ni kantiano ni neokantiano; sus premisas básicas son el tomismo y la fenomenología, no el kantismo, del que, además, critica con fuerza su formalismo. De igual modo, si bien Von Hildebrand asume su crítica al eudaimonismo en su ética, lo hace desde premisas antropológicas muy diversas. Y, en muchos otros personalistas, su presencia pasa inadvertida más allá de su influencia inevitable como figura central de la filosofía. Por eso, cabe concluir que el peso de Kant en el personalismo es limitado: algunos autores se inspiran en él, pero ninguno asume sus premisas fundamentales ya sean epistemológicas, antropológicas o éticas[31].

4.2. Kierkegaard y el existencialismo

Un peso mucho mayor en el surgimiento del personalismo lo tiene, sin duda, el existencialismo, iniciado por Kierkegaard (1813-1855) al reivindicar la importancia del individuo singular, precedente directo del concepto moderno de persona[32]. Frente al sistema hegeliano que privilegiaba lo abstracto y colectivo, lo impersonal y absoluto y que, por eso, tuvo mucho que ver en el auge de los colectivismos, Kierkegaard aparece como el profeta del hombre singular, del individuo, del realmente existente, valioso de por sí, único e irrepetible, inmerso en una existencia singular en la que debe decidir su destino frente a los hombres y frente a Dios.

Con esta batalla, con esta rebelión, Kierkeggard puso las bases para la derrota del idealismo e inició los grandes temas que marcarían la filosofía existencialista y, de modo algo más indirecto, la personalista. La primacía del individuo es la más significativa. Frente a cualquier abstracción inexistente, el individuo singular se presenta como el valor primario y absoluto por excelencia, hasta el punto de que es capaz de alzarse por encima de su propio género: la humanidad. «En todo el género animal la especie es la cosa más alta, es la idealidad; el individuo, en cambio, es una realidad precaria que de continuo surge y desaparece. Solo en el género humano, la situación, a causa del cristianismo, se invierte y el individuo es más alto que el género»[33].

Kierkegaard aportó, además, otras ideas de gran trascendencia, como la relevancia antropológica de la interpersonalidad y, en particular, de la relación del hombre con un Dios–Persona. La filosofía del diálogo insistiría después con fuerza en este punto, pero Kieerkegaard se adelantó proclamando con intensidad el carácter decisivo para el singular de la relación con los otros y con Dios. «Hasta entonces el espíritu humano venía definido por su relación con objetos: relación de conocimiento (el objeto ante la

conciencia) y de voluntad (el objeto como bien querido). La aportación de Kierkegaard pone en primer término la relación con un ser personal Dios. El espíritu humano se define mucho más por sus relaciones personales, que por su relación con objetos. Tras el inmenso monólogo hegeliano del Espíritu Absoluto, iban a surgir las filosofías del diálogo»[34].

Kierkegaard también abrió una vía de tipo ético al insistir en el carácter dramático y angustioso de la vida y en la capacidad del hombre de hacerse a sí mismo. De nuevo en oposición a Hegel, y quizá con un tono excesivamente atormentado que provenía en parte de su personalidad peculiar y extremada, insistió en que el hombre se encuentra solo frente a sus decisiones, y que ellas y solo ellas determinan su destino. El bien y el mal son los elementos de un drama que el hombre no puede evitar aunque lo desee porque la elección moral es ineludible, y la individualidad e irrepetibilidad de la experiencia personal hace que los referentes para ayudarle a tomar su decisión sean escasos y, en el fondo, diferentes en cada caso concreto.

Kierkegaard abría así la puerta al existencialismo: el hombre, finito y limitado, depende de su libertad y se encuentra inmerso en la corriente dramática de la existencia. Este nuevo planteamiento filosófico permitía diversas concreciones. Una de ellas la formuló Sartre al afirmar la preeminencia de la existencia sobre la esencia. «¿Qué significa que la existencia precede a la esencia?, se pregunta. Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho»[35]. Mucho más acorde con la perspectiva kierkegaardiana es el otro existencialismo posible, el de Marcel, que, plenamente consciente de que la experiencia ética interior de cada hombre es única e irrepetible, se ve capaz de integrarla en la condición humana común. Un existencialismo, en suma, que acepta un núcleo persistente de humanidad, si bien insiste en que el hombre está entregado a su libertad y es por eso un proyecto abierto que depende de cada individuo. El personalismo, cuando Kieerkegaard fue redescubierto en el siglo XX, retomaría estos temas como fuente de inspiración si bien desde una perspectiva menos dramática y angustiada[36]. El hombre es libre, pero su libertad no genera necesariamente una tensión angustiosa ni atormentada; es posible cargar con ella.

4.3. Husserl y la fenomenología

Como es sabido, Husserl (1859-1938) inició su periplo filosófico marcado por el positivismo, que negaba toda validez científica a los conocimientos humanistas y filosóficos, y por los epígonos del idealismo, con Hegel como gran elemento de referencia. En ese contexto, una filosofía de orientación realista y un tratamiento de

realidades trascendentes a la materia era prácticamente imposible. La conocida reacción husserliana fue su proclama filosófica que cosechó un éxito notable: «volver a las cosas mismas». Retomando la intencionalidad clásica, que Brentano había rescatado del olvido, propuso que el filósofo se enfrentara no a construcciones ideales, sino a lo que veía pura y simplemente, a lo que su mente le presentaba como dado, a las cosas tal como estaban efectivamente presentes ante la inteligencia en el mundo. Esta vuelta hacia las cosas mismas debía superar no solo la tradición idealista para la que lo percibido es, de un modo u otro, el fruto de la conciencia o, al menos, no existe independientemente de ella, sino el reto del positivismo y del cientificismo que acusaban a cualquier conocimiento filosófico de subjetivo y, por tanto, de irrelevante. Había que lograr que las afirmaciones filosóficas poseyeran un valor científico y estuvieran libres de prejuicios y malentendidos. Pero ¿cómo lograrlo?

Su gran intuición consistió en desarrollar un nuevo modo filosófico de acercarse a la realidad: el método fenomenológico[37], que consistía fundamentalmente en ponerse frente a la realidad eliminando todos los pre-juicios y visiones preconcebidas para intentar ver lo que esta, sin más, presentaba; para captar las esencias en toda su pureza epistemológica, eliminando así las impugnaciones positivistas. Contra lo dado en la intuición pura de las esencias, en efecto, no había objeción posible pues, si se dudaba de lo que la inteligencia presentaba con claridad, ¿qué esperanza o posibilidad le cabía al conocimiento?

Husserl desarrolló con mucha potencia tanto los elementos de su método como la teoría fenomenológica que de ella se fue derivando poco a poco. Son dos elementos en cierta medida separables, aunque se trata de un asunto complejo[38]. El método, en cuanto tal, como pura metodología, era realmente atractivo para los filósofos de corte realista pues proponía una vía filosófica moderna y compatible con las premisas básicas del realismo. Además, enriquecía el realismo con la subjetividad, muy presente en la perspectiva fenomenológica y prácticamente ausente en el escolasticismo y en la tradición clásica. Por eso, Husserl reunió prontamente un grupo de discípulos de la primera hora que siguieron con entusiasmo sus propuestas: Scheler, Edith Stein, Adolf von Reinach, el matrimonio Theodor Conrad y Hedwig Martius, Alexander Koyré, Roman Ingarden y otros. El denominado grupo de Gotinga.

Posteriormente, las cosas se torcieron. El Husserl de Ideas dio un giro inesperado hacia el idealismo renunciando de algún modo a la propuesta de corte realista que había planteado en su primera gran obra: Las investigaciones lógicas[39]. Y, en ese giro, el grupo de Gotinga no pudo seguirle ya que su vinculación con el realismo era más decisiva de la que pudieran tener con Husserl. Continuaron, pues, por un camino aparte, liderados de forma más o menos clara por Scheler y constituyendo lo que se ha solido denominar fenomenología realista.

La influencia de Husserl en el personalismo llega a través de estas dos vías: el método fenomenológico y la constitución del grupo de Gotinga. El método fenomenológico ha sido usado, de modo más o menos estricto, por la mayoría de los personalistas, si bien despojado de sus componentes idealistas como la epoché, ya que proporciona un procedimiento de análisis muy cuidadoso y respetuoso de la realidad que permite al mismo tiempo captar la subjetividad. Y, por lo que respecta al grupo de Gotinga, su relación con el personalismo es tan estrecha que a muchos de ellos se les puede considerar simplemente filósofos personalistas: Von Hildebrand, Stein, etc. (cfr. III.3.1).

4.4. El tomismo

La influencia del tomismo se puede detectar, en primer lugar, a través de su presencia en casi todos los filósofos católicos de la época. La reproposición de la doctrina del Aquinate que León XIII había realizado en 1879 transformó al tomismo en la doctrina oficiosa del catolicismo y, por tanto, en la doctrina que se enseñaba en las principales instituciones católicas. Era inevitable, por tanto, que cualquier filósofo católico conociera el tomismo bastante a fondo[40].

Otra cuestión es cuál fue la actitud de los personalistas hacia ese tomismo. Maritain es el paradigma de una de ellas, porque siempre se consideró tomista y así lo manifestó repetidamente. El pensamiento del Aquinate constituyó para él la estructura básica de su filosofía, a la que nunca renunció (cfr. cap II.1). Pero se trató de una posición más bien aislada. En general, mantuvieron una actitud más distante al entender que esta filosofía no era reproponible tal cual en el mundo contemporáneo. Se trataba, ciertamente, de una de las filosofías principales en la historia de las ideas, y por méritos propios, no porque fuese respaldada por los Papas. Y su afinidad con el catolicismo le confería un lugar privilegiado dentro del pensamiento católico. Pero, a pesar de todo, se entendía que santo Tomás estaba demasiado alejado del mundo contemporáneo; su mundo era diverso y antiguo, el del Medievo. Y, por genial que fuera, su filosofía no podía resolver los problemas del momento[41].

Esta convicción se desplegó en dos modalidades. Un primer grupo intentó una reformulación profunda de su pensamiento, entendiendo por ello la construcción de una filosofía personalista que incluyera elementos tomistas, no una simple adaptación[42]. Ningún personalismo es un mero tomismo modificado. Las diferencias entre ambos son demasiado grandes. Wojtyla y Edith Stein son dos ejemplos de ello: su propuesta es una síntesis original de tomismo y fenomenología. Otros filósofos, más simplemente, lo asumieron como un cimiento presente en su filosofía que proporcionaba, entre otras cosas, una de las mejores formulaciones posibles del realismo filósofo, punto en el que

todos concordaban. Pero no usaron los conceptos básicos del tomismo para su particular formulación del personalismo. Mounier es un ejemplo de esta última posición[43].

5. Crisis y renovación cultural del catolicismo

La situación cultural del catolicismo fue clave tanto en el surgimiento del personalismo como en la configuración de su fisonomía ya que la mayor parte de los personalistas eran católicos fervientes, por lo que su vivencia religiosa se entrelazaba inevitablemente con su pensamiento. No siendo católicos meramente nominales, su cristianismo debía necesariamente integrarse o confrontarse con su percepción del mundo. Y así, los valores y disvalores del catolicismo les apelaban directamente bien como fuente de inspiración bien como problema a resolver.

La crisis del cristianismo es, probablemente, el aspecto que se les presentó con mayor prioridad. Si bien es frecuente en el cristianismo la literatura de crisis, quizá por una tendencia excesiva a terrenalizar el paraíso, que se ha prometido, sin embargo, para el otro mundo, en esas primeras décadas y, especialmente en el período de entreguerras, la convicción de que la sociedad en general y el cristianismo en particular se encontraba en una crisis histórica era común. Se advertía, cosa que nunca había ocurrido, un rechazo global y expreso de la cultura europea hacia el cristianismo. «Nuestro tiempo, decía Gilson, asiste a uno de los hechos históricos más importantes, y hasta el más importante que se haya producido después de la conversión de Europa al cristianismo: el abandono del cristianismo proclamado por primera vez por Europa, la decisión consciente tomada por el mundo moderno no solamente de no adherirse a la fe cristiana, sino, además, de no vivir ya del caudal moral que le legó el cristianismo y de organizarse sobre bases nuevas que no deban nada a él»[44].

Esa decisión tenía una larga historia que se remontaba al Renacimiento y a la extensa cadena posterior de desafecciones y desencuentros. Pero se debía reconocer honestamente que también formaban parte de ella los propios cristianos por su desatención y falta de coherencia con el mensaje revelado. El cristianismo se había institucionalizado, se había clericalizado, se había apoltronado cediendo la iniciativa en el devenir histórico, se había aliado, en términos mounierianos, con el «desorden establecido». Y, en consecuencia, desde muchos puntos de vista, especialmente el cultural, se encontraba en retirada. No solo las vanguardias no estaban lideradas por cristianos, sino que, al contrario, eran casi siempre hostiles al cristianismo, al que se consideraba, en el mejor de los casos, inofensivo. Basta pensar en el evolucionismo, el marxismo, el psicoanálisis, Nietzsche, las vanguardias pictóricas y poéticas, etc.

La aguda toma de conciencia de ese hecho, la convicción de que no se estaba siendo fiel a las potencialidades del propio carisma, generó una reacción cultural de enorme calado. La lista de nombres es realmente impresionante. «En la novela con figuras como la noruega Sigrid Unset, la alemana Gertrud von Le Fort, los franceses Georges Bernanos y François Mauriac; en el ensayo, con el italiano Giovanni Papini y los

ingleses Gilbert Keith Chesterton, Hilare Belloc y Christopher Dawson; en el pensamiento político con el fundador del Partito Popolare Italiano Luigi Sturzo; en la espiritualidad con los ingleses Columba Marmio, Ronald Knox y Robert Hugh Benson; en la filosofía donde se puede citar a Romano Guardini, Edith Stein y Peter Wust en Alemania, y Jacques Maritain, Etienne Gilson, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier en Francia; en la poesía, con Paul Claudel y Thomas Stearns Eliot»[45]. A los que se podría añadir Berdiaeff[46], Tolkien[47], Unamuno, Azorín, Marañón, Menéndez Pidal[48], Charles Péguy, León Bloy, Landsberg, Guardini, etc.

En el terreno filosófico, que es el que nos interesa especialmente, esta reacción se planteó como una necesidad imperiosa de confrontación con la filosofía moderna. Era urgente despertar de un cómodo sestear sobre una filosofía agotada que subsistía únicamente por la protección del paraguas eclesiástico, porque era evidente que la filosofía de inspiración católica o, más simplemente, de inspiración cristiana, había perdido la partida. Ahora bien, era igualmente patente que el cristianismo, como religión intelectual, necesitaba una filosofía. ¿Cuál debía o, más simplemente, podía ser esa filosofía?

León XIII, en su famosa encíclica Aeterni Patris (1879), ya había dado una respuesta al proclamar el retorno a la escolástica y especialmente a santo Tomás. Redescubriendo en cierto sentido la importancia y utilidad de la filosofía tomista tanto por sí misma como para la teología y para el cristianismo en general, había propuesto la vuelta al Aquinate —al auténtico Aquinate, no a productos desvirtuados y esclerotizados— como el medio seguro para recuperar una filosofía tan ortodoxa como capaz de enfrentarse a los retos intelectuales de la modernidad. «Procuren los maestros elegidos inteligentemente por vosotros (los obispos), insinuar en los ánimos de sus discípulos la doctrina de Tomás de Aquino, y pongan en evidencia su solidez y excelencia sobre todas las demás. Las Academias fundadas por vosotros, o las que habéis de fundar, ilustren y defiendan la misma doctrina y la usen para la refutación de los errores que circulan. Mas para que no se beba la supuesta doctrina por la verdadera, ni la corrompida por la sincera, cuidad de que la sabiduría de Tomas se tome de las mismas fuentes o al menos de aquellos ríos que, según cierta y conocida opinión de hombres sabios, han salido de la misma fuente y todavía corren íntegros y puros; pero de los que se dicen haber procedido de éstos y en realidad crecieron con aguas ajenas y no saludables, procurad apartar los ánimos de los jóvenes»[49].

Esta llamada de León XIII fue rica en resultados. Condujo a una renovación de los estudios tomistas con cuidadas ediciones de los textos originales, a un descubrimiento del pluralismo filosófico de la Edad Media (sobre todo, a través de las investigaciones de Étienne Gilson) y a un relanzamiento del neotomismo que produjo figuras tan relevantes como el mismo Gilson y Jacques Maritain. También generó problemas[50] pero, en

cualquier caso, no fue capaz de lograr la reunificación tan deseada entre cristianismo y cultura. Si bien estos filósofos lograron un amplio reconocimiento, la tendencia general de la cultura europea se mantuvo en su derrota de alejamiento del cristianismo.

Y es que, ciertamente, la solución era insuficiente. El camino recorrido por la filosofía moderna desde Descartes era demasiado largo y demasiado profundo como para que el recurso a un único filósofo, aunque se tratase del genial Aquinate, bastase para lograr una convergencia. Era necesario un esfuerzo mucho más grande y era necesario también correr más riesgos. No se podía volver hacia atrás como si el tiempo no hubiera pasado. La filosofía dominante no podía ser simplemente ignorada o repudiada. Pero, además, ¿todo en ella era negativo? ¿No había aportaciones que podían o incluso debían ser integradas en la nueva filosofía que debía forjarse para el futuro? Los pensadores personalistas entendieron, sin duda, que esta era la actitud adecuada. Solo un trabajo lento y penoso de integración de la filosofía moderna podía dar al pensamiento de inspiración cristiana no solo la legitimidad filosófica para encontrar su espacio en el debate contemporáneo de las ideas, sino la altura y profundidad adecuada[51].

Pero el personalismo dio aún un paso más. Entendió que era posible una renovada inspiración filosófica en el cristianismo, apoyados en la convicción de que poseía todavía recursos ignorados que no habían sido convenientemente explotados. Gilson había mostrado brillantemente todo lo que el cristianismo había aportado a la filosofía[52], pero se intuía que aún había más, que el manantial no se había secado; solo estaba clausurado por los escombros del racionalismo griego. Porque Tomas de Aquino, en un esfuerzo titánico y memorable, había hecho el gran servicio al pensamiento cristiano de bautizar a Aristóteles, pero al precio de una excesiva dependencia que había acabado sellando vías filosóficas no solo perfectamente insertables dentro del cristianismo, sino que manifestaban de un modo muy adecuado su esencia más propia. Era necesario desprenderse de ese lastre griego[53] que entorpecía el progreso y explorar esas vías, abrir las fuentes selladas para que brotara de nuevo un manantial que alimentara la filosofía cristiana. El trabajo conjunto realizado por los personalistas permitió que el agua de ese manantial volviera a correr dando lugar a conceptos nuevos o profundamente renovados: persona, corporeidad, amor, corazón, relaciones interpersonales, etc.[54].

6. El despertar personalista

Recapitulemos. El inicio del siglo XX presentaba dos grandes movimientos de signo opuesto pero ambos hostiles a la persona: el individualismo y los colectivismos. No se trataba de meras propuestas teóricas o académicas, sino de influyentes movimientos sociales capaces de movilizar a millones de personas y cuya acción conjunta constituía una tenaza que parecía no dejar alternativa. Se debía estar o con el individualismo frente a los colectivismos o con los colectivismos frente al individualismo.

Esta enorme tensión social se enmarcaba, además, en el contexto de una crisis intelectual y de una situación internacional convulsa. La crisis intelectual no consistía tanto en una cerrazón total de la inteligencia, puesto que en esa época se producen espectaculares avances científicos y técnicos, sino en un rechazo a la trascendencia, en una pérdida de las premisas culturales de raíz cristiana y en un impresionante avance de las posiciones cientificistas, nihilistas y relativistas. La crisis social e internacional, alimentada por este deterioro intelectual, por las ideologías enfrentadas, los excesos del capitalismo, el colectivismo agresivo, los nacionalismos, etc., fue especialmente dramática y condujo a sucesos tan conocidos y nefastos como las dos Guerras Mundiales.

Ante esta angustiosa situación, diversos pensadores sintieron la necesidad de elaborar una respuesta intelectual que contribuyera a resolver los asuntos tan graves que estaban en juego. Esta respuesta debía tener, en primer lugar, una fuerte carga de novedad porque, si bien no se pretendía rechazar el legado tradicional, resultaba evidente que no bastaba con reproponer nociones antiguas para recomponer la fractura entre cultura y cristianismo o para lanzar un proyecto cultural o filosófico alternativo. Era necesario algo más: una construcción novedosa y audaz capaz de abrirse un hueco en la vorágine de la cultura europea.

Por otro lado, esa respuesta, aunque fuera teórica en su origen, debía estar estructurada de tal manera que permitiera una mediación social para facilitar la elaboración de propuestas de acción. La presión del individualismo y de los colectivismos no dejaba espacio para una teoría meramente especulativa. La sociedad necesitaba una teoría con una estructura interna tal que permitiese la elaboración de un proyecto social alternativo al individualismo y al colectivismo. Poco a poco se hizo patente, si bien al principio de modo confuso e indefinido, que esa alternativa se podía encontrar en la noción de persona.

La persona es una noción antigua de origen cristiano. Era, por tanto, suficientemente conocida, pero había sido poco utilizada. La escolástica no hizo mucho uso de ella, si bien la tuvo en cuenta. Y el pensamiento moderno recurrió a otros conceptos para expresar la condición humana: conciencia, sujeto, yo[55]. Por eso, recurrir a la persona,

a la experiencia de ser persona y de encontrarse con otras personas como punto de partida del pensamiento era un camino nuevo que todavía no se había recorrido. Era un camino, además, que parecía ofrecer las respuestas que se buscaban.

Por un lado, el concepto, tal como se empezó a emplearse en esos momentos gracias al esfuerzo conjunto de Scheler, Maritain, Mounier, Nédoncelle, Blondel y muchos otros, era moderno y, por ello, capaz de integrar las temáticas específicamente modernas como el yo, la experiencia o la subjetividad. Además, entendida como ser subsistente y autónomo pero esencialmente social, se presentaba como la «excluida alternativa» buberiana al individualismo y al colectivismo. Se distinguía y separaba del individuo egocéntrico al recalcar la obligación moral del servicio a los otros y a la comunidad, pero no caía en la órbita colectivista porque por su dignidad intrínseca poseía un valor absoluto no intercambiable y unos derechos inalienables. Además, desde estos planteamientos, la transición hacia la teoría social o política era relativamente inmediata.

Se configuró así el despertar personalista, en expresión de Bombacci, el recurso continuo y recurrente al concepto de persona desde ámbitos sociales, filosóficos o teológicos[56] impulsados por la intuición de que se trataba del término clave para resolver los grandes problemas que estaban en juego. Y ese despertar personalista es el que dio lugar, por caminos diversos pero entrelazados, al personalismo en sus diversas variantes.

***

En los siguientes capítulos expondremos la vida y, sobre todo, el pensamiento de los principales personalistas surgidos del complejo contexto socio-cultural que acabamos de describir. Para presentarlos hemos optado por una clasificación que combina áreas culturales y grupos de pensamiento. Las áreas culturales son lingüísticas y se corresponden básicamente con naciones: Francia, Italia, Polonia, España, Alemania y Austria. Cuando ha sido posible, hemos aislado dentro de ellas las corrientes personalistas con entidad propia, como la fenomenología realista o la filosofía del diálogo. Aunque otras perspectivas son posibles, pensamos que esta permite una comprensión bastante estructurada y completa de todo el fenómeno personalista ya que consiente atender tanto a las corrientes, que se dan en la mayoría de los casos en el marco de una lengua común, como a los pensadores individuales.

Comenzaremos por el personalismo francés que, históricamente hablando, es el más importante, sobre todo por la presencia de Mounier, cuyo peso en la formación del personalismo, y, en particular, en su consolidación como movimiento visible, es decisiva. Después, analizaremos el resto de áreas culturales. Expondremos el pensamiento de todos los realmente grandes, si bien con mayor o menor extensión según los casos y nuestro conocimiento. Advertimos ya que no pretendemos hacer una historia

completa del personalismo ni mencionar a todo posible personalista. Eso requeriría mucho más espacio y, sobre todo, mucha más sabiduría. Nuestro objetivo es más simple: introducir al personalismo a través de sus principales autores y proporcionar una visión conjunta del movimiento.

En cuanto a los nombres, a la lista de filósofos personalistas, el consenso es bastante generalizado. Hay algunas discusiones, tanto internas al personalismo, de escuela, como externas, pero son menores y, en buena medida, inevitables, dada la complejidad y multilateralidad de la filosofía[57]. Lo mismo ocurre con las listas de existencialistas, de comunitaristas o de fenomenólogos, tampoco coinciden exactamente, pero, al final, los elencos acaban teniendo, más o menos, siempre los mismos nombres con algunas pequeñas divergencias. Otra cuestión es la pregunta sobre la unidad de la doctrina, pero eso llegará más adelante.

Continuar con el siguiente capítulo

[1] S. Zweig, El mundo de ayer. Memorias de un europeo, Acantilado, Barcelona 2002, p. 13.

[2] P. Van Der Meer, Hombres y Dios, Desclée de Brower, Buenos Aires 1949, pp. 9-10. Sobre Van der Meer, cfr. M. Fazio, Cristianos en la encrucijada. Los intelectuales cristianos en el período de entreguerras, Rialp, Madrid 2008, pp. 28-38.

[3] P. Mounier, Cristiani e non credenti nell'ambito del personalismo, en VV.AA., Mounier trent'anni dopo. Atti del Convegno di studio dell'università cattolica, Vita e Pensiero, Milano 1981, p. 17.

[4] En Estados Unidos, en fechas anteriores, surgió una corriente filosófica que se denominó a sí misma personalismo, llegando a contar con filósofos de cierto relieve como Border Parker Bowne (1847-1910), que fundó la denominada escuela de Boston en la que destacaron Edgar Sheffield Brightman (1884-1953) y Albert Cornelius Knudson (1873-1954); Ralph Tyler Flewelling (1871-1960), por su parte, fue el líder de la escuela de California y fundador de la revista The personalist, activa entre 1920 y 1979. Su relevancia ha sido escasa, porque surgió de modo independiente e inconexo del movimiento que estamos analizando y, sobre todo, porque plantea un personalismo idealista completamente extraño a los personalistas europeos. Según Parker Bowne, por ejemplo, la materia no sería real, solo el espíritu existe. El punto de conexión entre ambas corrientes parece situarse, además de en la primacía de la persona, en una cierta inspiración común en algunos protopersonalistas como Bergson o Renouvier y en el rechazo del hegelianismo. Pero estos puntos de contacto no son suficientes para integrarlos en el movimiento personalista tal como aquí es entendido. De hecho, casi siempre se les considera de manera independiente. Ferrater Mora es la excepción ya que, en su diccionario de filosofía, los encuadra dentro del personalismo. La inclusión está justificada en la medida en que se trata de una corriente que se ha dado ese nombre y apuesta por una primacía de la persona, pero lo hace desde presupuestos culturales, teóricos y filosóficos muy diferentes del personalismo tal como se entiende habitualmente. Sobre esta corriente cfr. B. Gacka, American Personalism, Oficiyna Wydawnicza «Czas», Lublin 1995, y Bibliography of The personalist, Oficiyna Wydawnicza «Czas», Lublin 1999.

[5] De hecho, muchos de ellos fueron conversos: Maritain, Marcel, Von Hildebrand, E. Stein, etc.

[6] Husserl denunció este hecho en La crisis de las ciencias europeas (1936), pero no logró evitar caer bajo su encanto, puesto que un modo de entender la fenomenología es la elaboración de un método competitivo con la ciencia experimental en su mismo terreno, es decir, como un intento de alcanzar una univocidad semántica absoluta de los conceptos, algo que es totalmente imposible.

[7] «Lo positivo, lo esencial en la intuición o determinación del ser divino es exclusivamente humano; por eso

la intuición del hombre en cuanto que objeto de la conciencia solo puede ser negativa, adversa al hombre. Para enriquecer a Dios debe empobrecer al hombre; para que Dios sea todo, el hombre deber ser nada» (L. Feuerbach, La esencia del cristianismo, Trotta, Madrid 1995, pp. 76-77).

[8] Como es sabido, en su primera y más famosa obra El origen de las especies (1859), Darwin limitó su teoría al reino animal, pero, más tarde, la amplió también al hombre en El origen del hombre y la selección en relación al sexo (1871).

[9] R. Maritain, Les grandes amitiés, Desclée de Brouwer, París 1949, p. 87.

[10] Ibíd., pp. 79-80. Gilson y Mounier padecieron experiencias muy similares en la Sorbona.

[11] Cfr. T. S. Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas, FCE, México 1975.

[12] Cfr. J. Maritain, Primauté du spirituel (1927).

[13] P. L. Landsberg, Problemas del personalismo (1937), Mounier, Salamanca 2006, p. 106. Landsberg, judío cristiano de origen alemán, fue discípulo de Scheler, pero con el avance del nacionalsocialismo tuvo que huir a España. La abandonó al final de la guerra civil para ir a Francia donde se unió al movimiento Esprit. Finalmente fue detenido por la Gestapo en Pau y mandado al campo de concentración de Oranienburg donde murió.

[14] Esta presentación es muy limitada y sucinta e intenta reflejar los rasgos de esta ideología o corriente en el período dominado por un capitalismo con muy pocos controles sociales. En particular, la ética utilitarista se presenta en la versión más radical, siendo consciente el autor de que existen versiones más moderadas, como la de Locke o la de Adam Smith en The theory of Moral sentiments, a pesar de que a este autor se le atribuya el concepto de la «mano invisible».

[15] Cfr. J. Stuart Mill, Sobre la libertad, Alianza, Madrid 2001, p. 68.

[16] Cfr. M. Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Península, Barcelona 1993.

[17] E. Mounier, Manifiesto al servicio del personalismo, en El personalismo. Antología esencial, Sígueme, Salamanca 2002, p. 381.

[18] Este es el contexto en que debe situarse la dialéctica individuo–persona presente en muchos personalistas, como Maritain, Mounier o Buber. No se trata tanto de dos principios metafísicos para entender al sujeto, sino de dos modos de entender al hombre. En otros términos, es una cuestión ética. El único hombre que existe, si quiere vivir de modo adecuado, debe abandonar la actitud de individuo y transformarse éticamente en persona.

[19] «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos. De lo que se trata es de transformarlo» (K. Marx, F. Engels, El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach, Alhambra, Madrid 1989, p. 109). Cfr., en particular, G. Kitching, Karl Marx and the philosophy of praxis, Routledge, London 1988; A. Gramsci, Introducción a la filosofía de la praxis, Península, Barcelona 1976, y A. Sánchez Vázquez, Filosofía de la praxis, Barcelona 1980.

[20] Una crítica muy detallada del marxismo, atenta también a sus aspiraciones de justicia, la realizó Maritain en el segundo capítulo de Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad, Palabra, Madrid 1999: «Un nuevo humanismo».

[21] E. Mounier, Manifiesto al servicio del personalismo, cit., p. 391.

[22] Cfr. R. Guardini, El salvador en el mito, la religión y la política, en Escritos políticos, Palabra, Madrid 2010, pp. 27-88, donde se analiza el proceso ideológico que se siguió en Alemania de los años 30 para que se aceptara colectivamente la figura del Führer como «aquel a cuyas indicaciones se podía y se debía entregar uno con total confianza y el que conduciría todo al mejor término imaginable». Vid. también P. L. Landsberg, Introducción a una crítica del mito y Diálogo sobre el mito, en Problemas del personalismo, cit., pp. 37-61.

[23] M. Buber, ¿Qué es el hombre?, FCE, Madrid 1984, p. 146.

[24] Este marco conceptual es el que permitía justificar a Landsberg, en el ambiente prebélico de la Segunda Guerra Mundial, su posible participación armada en el conflicto que parecía avecinarse de modo inevitable. «Si comprendo bien nuestra común posición personalista, afirma, nosotros no somos ni belicistas como los nacionalsocialistas, ni pacifistas, como algunos individualistas. Vemos que hay una paz que no es sino guerra larvada y que no puede no llevar a la guerra abierta. Vemos que hay valores dignos de ser defendidos con todos los sacrificios. Afirmamos que debe haber en ellos un espíritu de paz verdadera que puede y debe continuar su existencia incluso en la guerra más cruel, y que nunca renunciarán al esfuerzo de paz más positiva en el mundo,

nunca hasta el final de la historia» (P. L. Landsberg, Problemas del personalismo, cit., p. 117).

[25] La filosofía del diálogo la consideramos integrada en el personalismo (cfr. cap. III.3.2). Algunos autores dan también relevancia a Newman. «El esfuerzo por analizar en concreto los actos reales con los que la conciencia juzga y con los que acepta la fe adelantan y van a servir como fuente de inspiración tanto para algunos filósofos franceses del espíritu (como Blondel, Bergson y, más tarde, Nédoncelle) como para fenomenólogos alemanes, como Max Scheler» (J. L. Lorda, Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II, Palabra, Madrid 1996 pp. 30-31).

[26] I. Kant, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Encuentro, Madrid 2003, p. 66.

[27] Ibíd., p. 67.

[28] Ibíd., p. 74.

[29] «En cierto modo, Kant ha puesto las bases del personalismo ético moderno. Desde el punto de vista del desarrollo de la reflexión ética es una etapa muy importante» (Juan Pablo II, Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios, La esfera de los libros, Madrid 2005, p. 53).

[30] K. Wojtyla, Amor y responsabilidad, Palabra, Madrid 2008, p. 51. Cfr. U. Ferrer, La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista, en J. M. Burgos (ed.), La filosofía personalista de Karol Wojtyla (2ª ed.), Palabra, Madrid 2011, pp. 57-67.

[31] En un sentido similar, Carlos Díaz coloca en el tronco de su árbol personalista a Kant, pero acompañado de la fenomenología de Husserl y la axiología de Scheler, y alimentado de las raíces del cristianismo (Cfr. C. Díaz, ¿Qué es el personalismo comunitario?, Mounier, Salamanca 2002, p. 42). Vid. nuestro árbol en p. 218.

[32] Mounier, en su árbol de los existencialismos, sitúa a Kierkegaard como el tronco del que proceden todos los existencialismos, la que el personalismo sería una rama (Cfr. E. Mounier, Introducción a los existencialismos, Guadarrama, Madrid 1967, p. 17). Sobre el pensamiento de Kierkegaard cfr. M. Fazio, Un sendero en el bosque, EDUCA, Buenos Aires 2007, y J. L. Cañas, Soren Kierkegaard. Entre la inmediatez y la relación, Trotta, Madrid 2003.

[33] S. Kierkegaard, Diario, 1854, XI, Planeta, Madrid 1993, p. 485.

[34] J. L. Lorda, Antropología, cit., p. 30.

[35] J. P. Sartre, El existencialismo es un humanismo, Edhasa, Barcelona 1989, pp. 16-17.

[36] «El existencialismo presenta, en general, la imagen de un personalismo un poco crispado» (E. Mounier, Introducción a los existencialismos, Guadarrama, Madrid 1967, p. 89).

[37] Como introducción general a la fenomenología se puede consultar B. Waldenfelds, De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología, Paidós, Barcelona 1997. Sobre el método cfr. E Husserl, Investigaciones lógicas, Altaya, Madrid 1995 (tr. de M. García Morente y J. Gaos); E Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, FCE, Madrid 1993 (tr. de J. Gaos); J. San Martín, La estructura del método fenomenológico, UNED, Madrid 1986; D. Lohmar, El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética, «Investigaciones fenomenológicas», 5, pp. 9-47; M. Henry, Fenomenología material, Encuentro, Madrid 2009, pp. 97-183.

[38] Para Von Reinach, por ejemplo, la fenomenología se reduce esencialmente al método: «Este es el punto esencial: la fenomenología no es un sistema de proposiciones y verdades filosóficas (…), sino un método de filosofar que viene exigido por los problemas que trata la filosofía» (A. Von Reinach, Introducción a la fenomenología, Encuentro, Madrid 1986, p. 21). Sin embargo, el asunto no es tan evidente, ya que de hecho Husserl lo acabó ligando a una concepción trascendental de la realidad; más precisamente, el método cobró tal importancia que acabó convertido él mismo en una filosofía, solo que trascendental.

[39] Se ha discutido mucho y se sigue discutiendo si ese cambio fue brusco o solo un giro suave que intensificaba tendencias ya presentes en Las investigaciones lógicas. Actualmente se tiende más a postular una continuidad y no una ruptura entre los dos Husserls (el «realista» y el «idealista», por presentarlo de modo simple). Sea de ello como fuere, lo cierto es que el grupo de Gotinga lo percibió como un cambio muy significativo hasta el punto de que se separaron de Husserl. Ricoeur es también de esta opinión, y añade que la hermenéutica acabó con el segundo Husserl: «lo que la hermenéutica destruyó no fue la fenomenología, sino la interpretación idealista que Husserl dio de ella en sus Ideas I y en las Meditaciones Cartesianas». (P. Ricoeur,

Intellectual autobiography, en L. E. Hahn (ed.), The philosophy of Paul Ricoeur, The library of Living Philosophers, vol. XXII, Chicago and La Salle Universities, Open Court 1995, p. 34). Sobre la evolución de Husserl cfr. U. Ferrer, La trayectoria fenomenológica de Husserl, EUNSA, Pamplona 2008.

[40] Los filósofos del diálogo, por el contrario, son, en general, bastante ajenos a la filosofía tomista tanto por el carácter dialógico de su pensamiento como por el origen judío de la mayoría.

[41] Tratamos este asunto con más detalle en el epígrafe siguiente.

[42] Los intentos de adaptación deben considerarse internos al tomismo, como, por ejemplo, los de Mercier o el de Maréchal. Sobre el tema cfr. G. A. McCool, From Unity to pluralism. The internal evolution of thomism, Fordham Univesity Press, New York 1992; J. Martínez Porcell, El neotomisme, «Comprendre» IV-2002/2, y J. M. Burgos, Actualidad de la neoescolástica, en I. Murillo (ed.), Actualidad de la tradición filosófica, Ediciones Diálogo Filosófico, Madrid 2010, pp. 195-208.

[43] Según Ricoeur, Mounier estaría «en la línea de un tomismo esencial» (P. Ricoeur, Une philosophie personnaliste, Esprit, 174 (1950), pp. 868-869).

[44] E. Gilson, Por un orden católico, Cruz y Raya, Madrid 1936, pp. 15-16.

[45] M. Fazio, Cristianos en la encrucijada, cit., p. 13.

[46] Cfr. N. Berdiaeff, Una nueva Edad Media, Club de Lectores, Buenos Aires 1946.

[47] Cfr. J. Pearce, Escritores conversos, Palabra, Madrid 2009.

[48] Para encuadrar a los pensadores españoles es muy útil J. P. Fusi, Un siglo de España: la cultura, Marcial Pons, Madrid 1999.

[49] León XIII, Encíclica Aeterni Patris. Una revisión de la influencia y efectos de esta encíclica, en Tommaso d'Aquino nel I Centenario dell'enciclica «Aterni Patris», Atti del Congreso Tomistico Internazionale, LEV, Città del Vaticano 1981.

[50] «Debería haberse evitado la exageración. La aprobación oficial de una determinada línea de pensamiento podía producir, y produjo de hecho, un espíritu partidista estrecho y polémico. Verdad es que el tomismo no les fue nunca impuesto a los filósofos católicos de un modo que implicase que formaba parte de la fe católica. Teóricamente se siguió respetando la autonomía de la filosofía. Pero es innegable que en algunos círculos se dio una marcada tendencia a presentar el tomismo como la única línea de pensamiento filosófico que estaba realmente en conformidad con la teología católica. La teoría era, desde luego, que si lo estaba era por ser verdadera, y no que hubiese que juzgarla verdadera por estar en tal conformidad. Pero no puede ignorarse el hecho de que en muchas instituciones eclesiásticas el tomismo, o lo que se consideraba como tomismo, llegó a ser enseñado dogmáticamente, de una manera análoga a como se enseña hoy el marxismo-leninismo en los centros educacionales dominados por los comunistas. A la vez, el movimiento de "retorno a Santo Tomás" pudo obviamente estimular a las inteligencias más capaces para que intentaran hacerse de nuevo con el espíritu del Aquinate y crear una síntesis apropiada en vista de la situación cultural contemporánea. Nadie negará que ha habido filósofos tomistas que han adoptado los principios del tomismo no porque se les enseñó a hacerlo así, sino porque llegaron a convencerse de su validez, y que han procurado aplicar esos principios a la problemática moderna de un modo constructivo» (F. Copleston, Historia de la filosofía, vol. 9, Ariel, Barcelona 1996, p. 246).

[51] Este movimiento no siempre fue bien recibido. Al contrario, fueron frecuentes los problemas, los malentendidos, los riesgos de condena eclesiástica o, más frecuentemente, el riesgo del aparcamiento. Pero, con el tiempo, fue la dirección oficialmente asumida por la Iglesia en el Concilio Vaticano II. «El deslizamiento hacia el sujeto humano producido en la filosofía y en la teología católicas ha sido indiscutiblemente una de las operaciones más arriesgadas autorizadas jamás por la Iglesia; es tal vez una de las razones que explica por qué, en la providencia de Dios, Juan Pablo II llegó a ser Papa. Solo él, de las figuras elegibles entonces, parecía tener la cualificación necesaria para guiar la Iglesia a través del laberinto subjetivista alemán, sin rendirse totalmente a él» (Ph. Trower, Confusión y verdad. Raíces históricas de la crisis de la Iglesia en el silgo xx, El buey mudo, Madrid 2010, p. 458).

[52] Cfr. E. Gilson, La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV, Gredos, Madrid 1989.

[53] Cfr. J. M. Burgos, Repensar la naturaleza humana, EUNSA, Pamplona 2007, en particular, pp. 58-64. La

superación del lastre griego en el personalismo no procede por la vía de una pérdida o debilitación de la racionalidad, como, por ejemplo, postula la posmodernidad y ha sido denunciado repetidamente por J. Ratzinger, sino por una recuperación de elementos específicamente cristianos para la filosofía.

[54] Cfr. E. Mounier, Personalismo y cristianismo, en Antología esencial, cit., pp. 541 y ss.

[55] Cfr. J. M. Burgos, Antropología: una guía para la existencia (4ª ed.), Palabra, Madrid 2009, pp. 26-38: «La noción de persona a través de la historia».

[56] «En esos años no pocos autores centran su propia reflexión sobre la persona y sus relaciones con la comunidad, encarando las riquezas del personalismo perennis del pensamiento cristiano. Así, en el mundo luterano, al comienzo de los años treinta, Dietrich Bonhöffer busca en Sanctorum Communio, precisamente en la relación persona-comunidad, un sólido fundamento para su investigación sobre la renovación de la eclesiología. En la teología católica destaca especialmente el estudio de los dominicos de Le Saulchoir. En el pequeño centro belga —a donde la escuela de los dominicos ha sido transferida tras las leyes Combres (1905), que rechazaban fuertemente la actividad de las órdenes religiosas en Francia— Chenu y otros se ocupan de temáticas personalistas con un fuerte sentido comunitario profundizando en el estudio de Santo Tomás» (N. Bombacci, Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio, Emmanuel Mounier, Salamanca 2002, p. 114).

[57] Cfr., por ejemplo, B. Mondin, Storia dell’Antropologia Filosofica, vol. 2, ESD, Bologna 2002: Le antropologie personaliste, pp. 514-660; C. Díaz, Qué es el personalismo comunitario, Mounier, Salamanca 2002, y Treinta nombres propios (Las figuras del personalismo), Mounier, Salamanca 2002; V. Possenti, Il principio persona, Armando Editore, Roma 2006; A. Domingo Moratalla, Un humanismo del siglo XX: el personalismo, Pedagógicas, Madrid 1985; A. Rigobello, Il personalismo, Città Nuova, Roma 1978; C. Bartinik, Studies in personalist system, KUL, Lublin 2006.

II. EL PERSONALISMO FRANCÉS

El personalismo francés, además de las influencias comunes indicadas en el capítulo anterior, nació bajo otros impulsos específicos entre los que cabe destacar a Bergson, la filosofía espiritualista, Charles Péguy y Léon Bloy[1]. Su impacto es, sin embargo, muy diferente. Bergson influyó al alzarse como un filósofo capaz de plantar cara al cientificismo dominante. Su teoría de la intuición, en efecto, postulaba la validez de un tipo de conocimiento distinto del meramente experimental y, por ese motivo, constituyó un punto de referencia importante para los jóvenes filósofos que aspiraban a algo más que a convertirse en teóricos de la ciencia. En particular, su influjo fue importante en la evolución intelectual de Maritain, como recuerda Raïssa hablando de su marido: «Alguien que yo conozco bien ha escrito mucho más tarde que "el hombre es un animal que se nutre de trascendentales". Con términos diferentes, Bergson nos aseguraba que tal alimento estaba a nuestro alcance; que éramos capaces de conocer verdaderamente lo real, que por medio de la intuición alcanzamos lo absoluto. Y nosotros traducíamos que podíamos verdaderamente, absolutamente, conocer lo que es. Poco nos importaba entonces que eso sucediera a través de la intuición que trasciende los conceptos o por medio de la inteligencia que los forma; lo importante, lo esencial, era el resultado posible: alcanzar lo absoluto»[2].

El espiritualismo francés, representado por R. Le Senne (1882-1954) y L. Lavelle (1883-1951)[3], también influyó en el nacimiento del personalismo, y de modo más directo ya que sus presupuestos teóricos y antropológicos eran mucho más cercanos[4]. El enemigo que pretendían combatir era, de nuevo, el cientificismo y, para ello, fundaron en 1934 una colección de filosofía en la editorial Aubier, denominada Philosophie de l'esprit, que alcanzó mucha notoriedad y cuyo objetivo era crear un espacio para la filosofía que reivindicaba la trascendencia en una época en la que esta había sido prácticamente erradicada del ambiente cultural. Tenían algunos puntos en común con Bergson, por ejemplo, un cierto espiritualismo que contactaba con el que este desarrolló en L'evolution creátrice, pero las diferencias eran importantes, ya que su perspectiva era más clásica, y quizá, sobre todo, pretendían alcanzar mayor objetividad. Partían del sujeto, y en esto eran modernos, pero no confiaban en la intuición bergsoniana, sino que buscaban un análisis de la conciencia en sus aspectos objetivos que pretendía incluir los elementos problemáticos o negativos presentes en el existencialismo: la temporalidad, las situaciones límite, la finitud, el mal, el error, etc. La reflexión que se realizó desde

este espiritualismo presentó, además, una fuerte dosis de metafísica junto a un énfasis muy marcado en la idea de destino y en la vocación espiritual de la persona humana. Fue, sin duda, una de las corrientes que confluyeron en el despertar personalista que tuvo lugar en Francia durante la década de 1930.

Charles Péguy (1873-1914) y Léon Bloy (1846-1917) fueron personajes tan atípicos como atípica es su influencia en los personalistas, aunque no por ello menos intensa. Su catolicismo profundo pero muy alejado de los marcos tradicionales, y veteado por una crítica radical de cualquier poltronería, abuso y conformismo, influyó de manera notable en personalidades tan significativas como Mounier y Maritain. En particular Léon Bloy fue el principal artífice de la conversión de Maritain al catolicismo así como de otros intelectuales y Charles Péguy influyó decisivamente en el itinerario intelectual y personal de Mounier. Ninguno de ellos puede considerarse filósofo en sentido estricto pero, en un modo cercano a Kierkegaard, en cuanto personajes radicales, peculiares y profundos, insobornablemente fieles a una vocación de tintes dramáticos y con una personalidad paradójica que les alejaba del mundo moderno al tiempo que les permitía intuir las nuevas necesidades de la antropología, ejercieron de modelo vital y de referencia intelectual de los personalistas franceses, estimulándoles a seguir su camino en búsqueda de una antropología renovada, profunda y dinámica desde la perspectiva de un catolicismo que quería romper sus vinculaciones con una burguesía acomodada.

A partir de estas fuentes específicas nació el personalismo francés, que cuenta con un espectro muy amplio de representantes. Para nuestra exposición hemos seleccionado a cuatro de ellos, Maritain, Marcel, Mounier y Nédoncelle, que consideramos los más importantes. También deberían tener un lugar de privilegio algunos seguidores de Mounier, como Domenach o, especialmente, Jean Lacroix, pero el espacio nos limita aunque podremos analizar la concepción del personalismo de este último en el capítulo IV[5]. Por lo que respecta a Paul Ricoeur, no lo consideramos personalista, a pesar de que sus maestros fueran Marcel, Husserl y Jaspers, y, por eso, queda fuera de esta exposición, aunque sí trataremos su visión del personalismo también en el capítulo IV[6].

A los cuatro grandes los presentaremos siguiendo un orden cronológico que se compagina, además, con las influencias teóricas internas entre ellos. Maritain, el primero de todos, desarrolló un personalismo específico de raigambre tomista. Marcel estableció la conexión entre personalismo y existencialismo. Ambos pertenecían a una generación anterior a Mounier, sobre el que influyeron significativamente. Maritain, en particular, jugó un papel relevante en los primeros años de Esprit[7], como asesor y orientador de Mounier, que anteriormente había asistido a las reuniones que el matrimonio Maritain organizaba en Meudon. Nédoncelle, por el contrario, aunque coetáneo de Mounier, es, en cierta manera, dependiente de este, ya que sus obras principales aparecen cuando el

personalismo explícito de Mounier se había presentado ya con fuerza en el panorama cultural francés.

1. Jacques Maritain (1882-1973): el personalismo tomista

1.1. Vida y obras

Jacques Maritain nació en París, el 18 de noviembre de 1882, en una familia protestante. Su padre, Paul, era abogado y su madre, Geneviève Fabre, era la hija de un parlamentario republicano[8]. Estudió en la Sorbonna, donde obtuvo una licenciatura en filosofía y otra en Ciencias naturales. Durante sus primeros años mostró una gran simpatía por el socialismo humanitario y fue precisamente en una manifestación en favor de estudiantes socialistas rusos perseguidos por el zar donde conoció a Raïssa Oumansoff, una judía rusa que se convirtió en su mujer y compañera para el resto de la vida. Los dos jóvenes sufrieron profundamente el impacto de las enseñanzas de la Sorbona que se caracterizaban por su tinte materialista, pragmático, cientificista y relativista hasta el punto de que contemplaron la posibilidad del suicidio en el caso de que no lograran encontrar verdades seguras y profundas a las que aferrarse. En ese momento Henry Bergson les abrió una puerta a la esperanza y su amistad con Charles Péguy y Léon Bloy, el camino hacia el cristianismo. Ambos fueron bautizados en la Iglesia católica en 1906.

Después de una estancia de dos años en Heidelberg donde estudiaron biología, los Maritain retornaron a París. Entonces tuvo lugar el hecho clave de su itinerario filosófico: el encuentro con Sto. Tomás. Maritain lo percibió como una iluminación de su intelecto y permaneció fiel a él durante toda su vida. El tomismo de sus primeras obras fue muy combativo y ortodoxo y su actitud ante la modernidad, bastante crítica. De estos años se puede destacar su primera obra La filosofía bergsoniana (1913), en la que marcaría las distancias con Bergson; Tres Reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau (1915,) en la que analiza el proceso de secularización de verdades cristianas a través de esos autores; Antimoderno (1922) y su primera obra de estética: Arte y escolástica (1920).

Maritain colaboró en este período con La revue universelle, asociada al problemático movimiento Action française de orientación nacionalista, monárquica y conservadora. La condena de Pío XI por la que se impedía a los católicos participar en ese movimiento supuso para él un duro golpe y una profunda conmoción interior que le impulsó a revisar el cuadro ideológico que le había llevado a colaborar en revistas cercanas a la ideología que sostenía Action française. Durante estos años, los Maritain hicieron de su casa en Meudon, en las afueras de París, un importante centro de encuentro y discusión al que acudían, además de filósofos (como Mounier) y teólogos, intelectuales de muy diverso tipo entre los que destacaban los artistas: escritores como Cocteau, Mauriac, Julien Green y Claudel, pintores como Rouault, Severini y Chagall, músicos como Satie,

Lourié y Stravinsky, por indicar solo algunos de los nombres más importantes.

En 1932 publicó su primera gran obra Distinguir para unir o los grados del saber en la que realizaba un profundo análisis de los diferentes niveles de conocimiento desde la postura del realismo crítico (similar al de Gilson)[9]. También en ese año conoció a Emmanuel Mounier y colaboró con él en la revista Esprit. Dentro de un marco general de entendimiento mantuvieron posiciones intelectuales y políticas diversas que dieron origen a debates y controversias[10]. Mounier era partidario de una intervención más activa en los debates sociales y abogaba por un cambio más radical en relación a las posturas filosóficas tradicionales. Maritain también deseaba intervenir en el curso de la sociedad pero sin alejarse de su postura de intelectual y sin entrar en la lucha política directa. Además, dentro de su carácter innovador, era declaradamente tomista y algunos de sus estudios tenían un tomo marcadamente técnico y erudito, mientras que Mounier optó desde el principio por un personalismo abierto y por escritos de carácter más cultural.

En 1936 publicó su obra más conocida, Humanismo integral, que desató violentas polémicas en todo el mundo y fue traducida a multitud de idiomas. Se trataba de su primera gran obra de filosofía política en la que analiza la tradición cultural y política europea proponiendo tanto una interpretación de la cristiandad medieval como un nuevo modelo de cristiandad que acogía algunos principios de la modernidad. La repercusión de esta obra fue espectacular yendo desde las críticas más acerbas hasta una acogida fervorosa en algunos movimientos políticos de orientación democristiana que la tomaron como punto de análisis de la historia europea y como modelo de actuación social. En Humanismo integral Maritain propuso también por primera vez de forma sistemática su visión del personalismo comunitario a partir del trinomio individuo-persona-bien común.

En 1940, cuando estaba en Toronto, en el Instituto de Estudios Medievales fundado por Gilson, la policía nazi fue a buscarlo a su casa de Meudon. Los Maritain decidieron entonces no volver a Francia, lo que supuso el inicio de una larga estancia en Estados Unidos, que influiría notablemente en su percepción de la política. De esta primera época son Los derechos del hombre y la ley natural (1943) y Cristianismo y democracia (1943). Al acabar la Segunda Guerra Mundial, De Gaulle le propuso ser Embajador de Francia ante la Santa Sede. Maritain aceptó con reluctancia aunque desempeñó su cargo durante tres años. Como jefe de la delegación francesa desempeñó un importante papel en la Declaración Universal de los Derechos Humanos que la ONU aprobaría en 1948. Volvió a Estados Unidos donde escribió otras dos grandes obras, El hombre y el Estado (1951), su segunda gran obra de filosofía política, y La intuición creadora en el arte y en la poesía (1953), fruto de una reflexión de décadas.

En 1960, durante un viaje a Francia, Raïssa murió en París. El golpe para Maritain, ya casi con 80 años, fue muy duro. Decidió retirarse del mundo y vivir en Toulouse. A

pesar de ello, siguió escribiendo y publicó, entre otras obras, El campesino del Garona (1966), su visión de los debates posconciliares, que tuvo gran repercusión. Para algunos constituyó una traición a los principios progresistas por sus afirmaciones en favor de la doctrina tradicional de la Iglesia y del Magisterio papal; otros, por el contrario, lo consideraron una vuelta de Maritain a los planteamientos clásicos y tradicionales que, según ellos, había ido abandonando progresivamente en sus obras de filosofía política, antropología y estética. En realidad, no hubo ningún cambio esencial de orientación; solo insistió con trazos fuertes en los elementos clave del tomismo y del cristianismo.

A partir de esta fecha se inició ya el ocaso de su larga y fecunda vida —murió en 1973— que podemos concluir con esta hermosa autobiografía redactada en Princeton a los 72 años.

«¿Quién soy yo? ¿Un profesor? No lo creo: enseño por necesidad. ¿Un escritor? Tal vez. ¿Un filósofo? Lo espero. Pero también una especie de romántico de la justicia pronto a imaginarse, después de cada combate, que ella y la verdad triunfarán entre los hombres. Y también, quizá, una especie de zahorí con la cabeza pegada a la tierra para escuchar el ruido de las fuentes ocultas y de las germinaciones invisibles. Y también, y como todo cristiano, a pesar y en medio de miserias y fallos, y de todas las gracias traicionadas de las que tomo conciencia en la tarde de mi vida, un mendigo del cielo disfrazado en guisa de hombre del mundo, una especie de agente secreto del Rey de Reyes en los territorios del príncipe de este mundo, que decide arriesgarse como el gato de Kipling, que caminaba solo»[11].

Este resumen de su vida proporciona ya una primera idea de la magnitud y diversidad de su obra, pero los libros mencionados son solo una pequeña parte de su producción. De hecho, esta es de tal envergadura que se ha llegado a hablar en ocasiones de la Summa maritainiana como una versión moderna y actualizada de la Summa de santo Tomás. Sus intereses, en efecto, fueron casi omniabarcantes y se extendieron a cuestiones tan dispares como el existencialismo, el psicoanálisis de Freud, las opiniones de los Comentadores de Santo Tomás sobre la razón práctica, la estética de Picasso, Dalí o Dante, la democracia, la religión o la cultura, la lógica y la metafísica, etc.

Esta diversidad podría dar a entender que fue un pensador anárquico y disperso, pero sería una apreciación errónea. Fue, eso sí, creativo, inquieto y poderoso, pegado a la cultura de su tiempo y atento a las novedades y avances de la filosofía y de la ciencia, lo que, unido a su longevidad, le permitió abordar una gran pluralidad de temas. Pero, dentro de ese gran flujo de pensamiento, es posible delimitar cinco áreas específicas a las que dedicó especial atención a lo largo de los años y a las que volvió una y otra vez desde diversos puntos de vista. Son las siguientes:

1) Epistemología y lógica: L’ordre des concepts (1923); Distinguer pour unir ou les degrés du savoir (1932); De la philosophie chrétienne (1933); Science et sagesse (1934).

2) Historia de la filosofía: La philosophie bergsonienne (1913); Antimoderne (1922), Trois Réformateurs (1925); La philosophie morale I: examen historique et critique des grandes systèmes (1960).

3) Antropología y moral: Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle (1939); La personne et le bien commun (1947); La loi naturelle ou loi non écrite (1950); Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale (1951).

4) Estética: Art et scolastique (1920); Creative intuition in art and poetry (1953); The responsability of the artist (1960).

5) Filosofía política: Du régime temporel et de la liberté (1933); Humanisme intégral (1936); Christianisme et démocratie (1943); Man and the State (1951)[12].

Nosotros nos detendremos especialmente en la antropología y en su pensamiento social y político, pues allí es donde podemos encontrar y dilucidar su papel e influencia como filósofo personalista.

1.2. Un personalismo tomista

Maritain fue, por decirlo de algún modo, uno de los mejores logros de la encíclica Aeterni Patris, es decir, del proyecto de renovación del tomismo que deseó León XIII y, con él, una parte importante de la Iglesia. Después de su convulso itinerario intelectual y existencial, fue precisamente gracias a la Iglesia como llegó al conocimiento de Sto. Tomás. El P. Clérissac, dominico y su director espiritual, le recomendó la lectura de la Summa Theologiae que constituyó para él una auténtica revelación intelectual en un momento crítico en el que estaba buscando su camino filosófico después de haber resuelto el espiritual. «Experimenté entonces —afirmó— como una iluminación de la razón. Mi vocación filosófica me era restituida en plenitud»[13]. A partir de ese momento, la identificación con el tomismo fue un rasgo esencial y permanente de toda su obra filosófica[14].

Inicialmente, como ya se ha comentado, su tomismo fue cerrado y agresivo. Un tomismo de «convertido» incapaz de encontrar fisuras en la propia doctrina y de advertir bondades en las posiciones contrarias. Pero esa actitud fue superada con rapidez. Por un lado, su complejo itinerario personal le había hecho conocer ya muchos mundos antes de llegar al tomismo por lo que resultaba muy difícil mantenerse en un espacio excesivamente estrecho, limitado y sin perspectivas. Pero, sobre todo, su mentalidad era naturalmente abierta e integradora, y fue labrando poco a poco su propio camino en medio del hosco tomismo inicial hasta que logró transformarlo, de modo paulatino, en un tomismo abierto, vibrante y creativo.

Maritain presentó las posiciones del Aquinate con un vigor renovado ya que era capaz de percibir, superando los comentarios escolásticos a los que el tomismo había

quedado frecuentemente reducido, cuál era la intuición real que había alumbrado sus escritos. De este modo, la fuerza de uno de los grandes genios de la filosofía reapareció en sus escritos, revitalizada y actualizada, con una presentación que la hacía accesible y atractiva al hombre del siglo XX. Pero Maritain no se detuvo aquí. Imitando a su maestro, que sintetizó todo el saber de su época, fue tomando conciencia cada vez con mayor claridad que no era suficiente con re-proponer a Sto. Tomás, por muy bien que se realizara esta tarea. Si el tomismo quería estar a la altura de los tiempos, a la altura de la misión que de él se esperaba —la superación de la histórica fractura entre cultura y cristianismo—, debía integrar en su interior todas las aportaciones válidas de la filosofía y de las ciencias. De otro modo, fracasaría, ya que se limitaría a ser una doctrina del pasado.

Esta compleja y difícil tarea la afrontó Maritain en dos direcciones: diacrónica y sincrónica. La diacrónica apuntó a una filosofía de la historia y, sobre todo, a una revisión de la historia de la filosofía que mostrase qué elementos filosóficos del pasado debían integrarse en el tomismo. En otros términos, Maritain tuvo que enfrentarse con la cuestión de la modernidad. ¿Qué debía asumirse, en el caso de que hubiera que hacerlo, de toda la filosofía que se había escrito después de Sto. Tomás?

El pensamiento moderno había partido de un error: el cogito cartesiano. Este dato no podía negarse, y a la vista estaban las consecuencias: el desarrollo de toda la filosofía idealista con su cadencia atea en términos de Fabro. Pero, para Maritain, esto no implicaba que toda la filosofía elaborada desde esa perspectiva fuera necesariamente errónea y, mucho menos, que no fueran rescatables algunos desarrollos concretos y específicos. Al contrario, era evidente que había elementos muy valiosos que era urgente recuperar. Y no solo por razones estratégicas, ya que siendo el pensamiento moderno el dominante, al asumir algunos de sus rasgos, se podía facilitar un acercamiento, sino por una cuestión de verdad: ese pensamiento había producido avances filosóficos incontestables que no se podían despreciar. Maritain, pues, como los personalistas posteriores, asumió lo que denominó «juicio de ambigüedad». Rechazó una condena total sobre el pensamiento moderno asumiendo que había que discriminar sus contenidos y se enfrentó, por tanto, a la corriente más cerrada de la escolástica según la cual, la recta razón había sufrido un descalabro tan básico a partir de Descartes que viciaba radicalmente los postulados de las filosofías que se inspiraban en ella o derivaban de ella. Maritain compartía que el cogito no era válido como punto de partida, pero su análisis global era mucho más positivo: el árbol de la modernidad también había generado frutos buenos.

Este mismo planteamiento es el que aplicó, en sentido sincrónico, al pensamiento contemporáneo. Siempre desde su encuadramiento decididamente tomista, advirtió que había que dar respuesta a las novedades que presentaban las ciencias y, sobre todo, las

nuevas tendencias culturales y filosóficas. Y se esforzó por integrarlas, en la medida de lo posible, en el tomismo. En este sentido se puede señalar, por ejemplo, su esfuerzo por dar un carácter más existencial a la metafísica[15] y, sobre todo, pues es el aspecto que más nos interesa, sus perspectivas renovadoras en ética y antropología.

En ética, destaca, por ejemplo, su interés por la razón práctica[16], sus estudios innovadores sobre la ley natural que intentaban alejarla de su presentación como un formalismo legalista[17], la importancia concedida a la experiencia como punto de partida de la moral[18], el alejamiento de una comprensión silogística del juicio moral remarcando la individualidad irrepetible de cada decisión ética por su carácter estrictamente singular[19], su intento de integración de los valores en el clásico sistema de fines, etc.

En la antropología hay que destacar, ante todo, su reivindicación y utilización del concepto de persona, que Sto. Tomás nunca utilizó de modo intensivo. En Maritain, sin embargo, se convierte ya en el punto de partida de su antropología formalizada en su famosa distinción entre individuo y persona. «El nombre de persona está reservado a las substancias que poseen esta cosa divina, el espíritu, y que, por eso, son cada una, por ella misma (à elle seule), un mundo superior a todo el orden de los cuerpos, un mundo espiritual y moral que, hablando propiamente, no es una parte de este universo. (…) El nombre de individuo, al contrario, es común al hombre y a la bestia, y a la planta y al microbio y al átomo. (…) De manera que, en tanto que individuos, nosotros no somos más que un fragmento de materia, una parte de este universo, distinta sin duda, pero una parte, un punto de esta inmensa red de fuerzas y de influencias físicas y cósmicas, vegetativas y animales, étnicas, atávicas, hereditarias, económicas e históricas, de las que sufrimos las leyes. En cuanto individuos, estamos sometidos a los astros. En cuanto personas, los dominamos»[20]. También puede añadirse su intento, quizá algo desmañado, de integrar la subjetividad en el sistema tomista.

Cabe concluir, por tanto, que, en antropología y ética, Maritain apuntó muchos de los grandes temas del personalismo, pero solo de forma incoativa y no produjo ninguna síntesis grandiosa y lograda, como en epistemología, filosofía política o estética. Se quedó en el terreno del esbozo, del ensayo y de la propuesta. Las razones no son del todo claras, aunque podría aventurarse que las novedades que aportaba al personalismo no eran compatibles con su fondo estructuralmente tomista y que, conscientemente o no, esto le impidió la elaboración de estructuras complejas y le obligó a limitarse a esbozar nuevas vías. En cualquier caso, y más allá de las posibles interpretaciones, lo que se debe constatar es que la falta de grandes obras sintéticas de ética y de antropología es un hecho.

1.3. La filosofía política

En la filosofía social y política, a la que Maritain se dedicó después de la condena de Action française, las cosas sucedieron de un modo distinto quizá porque la filosofía política de santo Tomás es más limitada y, además, por mucho que Maritain intentara contar con ella, el contexto social era tan diferente que solo podía ser una lejana fuente de inspiración. En cualquier caso, Maritain trabajó con más libertad y sus aportaciones fueron más originales y creativas. Su obra, muy compleja y extensa y de gran influencia, se puede exponer a partir de sus dos textos principales: Humanismo integral y El hombre y el Estado.

Humanismo integral fue publicado en 1936 y tuvo un impacto tremendo[21]. No es fácil resumir los datos esenciales de una obra tan densa, pero sí es posible señalar el punto esencial, la perspectiva que lo orienta todo: el rechazo del tradicionalismo católico a nivel político que suponía una crítica matizada de la cristiandad medieval y de su visión antropológica. Maritain llegó a la conclusión de que ese modelo de sociedad estaba acabado, pertenecía al pasado y sacó las consecuencias[22]. Había que abandonarlo definitivamente, sin estériles nostalgias, y adoptar una perspectiva política y cultural diversa: la aceptación y asimilación de los valores que había aportado la modernidad y de los que vivía el mundo presente. ¿Cuáles eran estos valores? La rehabilitación de lo humano propuesta por la Reforma y del Renacimiento; la lícita petición de autonomía de lo profano respecto a lo sagrado que conllevaba una mayor separación entre Iglesia y Estado; la emergencia de la pluralidad de la que había que deducir consecuencias políticas; la toma de conciencia de que el nivel del cristianismo en una sociedad dependía esencialmente de la actitud y de la calidad personal de los cristianos y no de una estructura institucional (por importante que esta sea); etc.

Ahora bien, aunque estos elementos eran válidos, positivos e irrenunciables, no se podía caer en la ingenuidad de aceptarlos de modo acrítico porque el precio que la sociedad europea había pagado para adquirirlos había sido demasiado alto. En efecto, si bien podía decirse sin faltar a la verdad que la sociedad post–medieval había redescubierto al hombre, tampoco era menos cierto que lo había hecho olvidándose de Dios. La modernidad había fraguado un humanismo exclusivamente antropocéntrico que, por eso mismo, estaba destinado al fracaso. Y para resolver radicalmente esta situación había que asumir esas conquistas completándolas con la dimensión que habían perdido, la trascendente. Lo que hacía falta, en otros términos, era un humanismo completo, integral, que no olvidara lo humano, pero que se diera cuenta de que el hombre solo se realiza plenamente en Dios. «En este nuevo momento de la historia de la cultura cristiana, escribió Maritain, la criatura no sería desconocida ni aniquilada en relación a Dios; pero tampoco sería rehabilitada sin Dios o contra Dios; sería rehabilitada en Dios». El punto clave es que «la criatura sea verdaderamente respetada en su relación con Dios y porque lo tiene todo de él; humanismo, por tanto, pero

humanismo teocéntrico, enraizado donde el hombre tiene sus raíces, humanismo integral, humanismo de la Encarnación»[23]. Ese humanismo integral debía ser promovido, fundamentalmente, por los laicos y de él surgiría la «nueva cristiandad» que sustituiría a la medieval desde unos parámetros modernos. «Una renovación social vitalmente cristiana será así obra de santidad o no existirá; y me refiero a una santidad vuelta hacia lo temporal, lo secular, lo profano. ¿No ha conocido el mundo jefes de pueblos que han sido santos? Si una nueva cristiandad surge en la historia, será obra de una tal santidad»[24].

El hombre y el Estado tiene un planteamiento ligeramente distinto ya que es un texto de filosofía política —no de análisis histórico-cultural— que, además, se sitúa en un contexto diferente, Estados Unidos, una sociedad caracterizada por vivir en una democracia estable desde el momento de la Revolución Americana, y por poseer, en ese momento, un capitalismo mucho más desarrollado y equilibrado que el europeo. Este ambiente tan diferente influyó de manera notable en el pensamiento de Maritain modificando algunas de las tesis y actitudes de Humanismo integral. En esta obra, por ejemplo, aunque los temas económicos son tratados generalmente de manera tangencial, hay una actitud de fondo contraria al mundo capitalista (bastante similar a la de Mounier) por considerarlo el fruto de una actitud burguesa, cómoda y egoísta que termina por transformar al hombre en un objeto y elevar el dinero a bien supremo. La experiencia americana le permitió comprobar que no todo capitalismo se ajustaba necesariamente a esos parámetros; existían versiones más humanas compatibles con la dignidad de la persona y alejadas de la actitud explotadora de la revolución industrial. Por eso, en El hombre y el Estado no se encuentran críticas al capitalismo[25].

Pero la aportación principal de esta obra es una filosofía política de la democracia. Maritain encontró en América un sistema democrático que respondía a sus expectativas tanto sobre el modo correcto en que se debe ejercer el gobierno como sobre la estructura adecuada del orden social, lo que ocasionó un cambio de rumbo significativo en su pensamiento. Ante todo, se confirmó en el valor de la democracia como el sistema de gobierno más adecuado, dato que hoy en día puede sorprender solo si se olvida que el afianzamiento generalizado de los regímenes democráticos se ha producido de manera clara y estable en la Europa continental a partir de la Segunda Guerra Mundial[26]. Los sistemas democráticos previos presentaban muchas limitaciones y, en algunos casos, no eran lejanos a posturas jacobinas revolucionarias que, en su momento, causaron el Terror y después siguieron produciendo inestabilidad social. Por eso, no era de extrañar que la democracia fuera mirada con recelo por algunos y con abierta hostilidad por otros[27]. Pero Maritain se encontró en Estados Unidos con una experiencia democrática secular y pacífica, y no solo respetuosa del entramado social, sino causante ella misma de la estabilidad de las instituciones. Por eso, su visión sobre este tema se modificó

profundamente hasta el punto de que su principal objetivo pasó a ser el de intentar comprender este sistema, justificarlo y defenderlo, además de estudiar su relación con el cristianismo. Este planteamiento está incoado en obras como Los derechos del hombre y la ley natural (1942) o Cristianismo y democracia[28] (1943), y su formulación definitiva y acabada se encuentra en El hombre y el Estado.

1.4. El personalismo comunitario

En la conjunción de su visión de la persona y de su filosofía política encontramos una de sus aportaciones más importantes al personalismo, su elaboración teórica del personalismo comunitario entendido como la determinación del conjunto de relaciones, prioridades y dependencias que configuran la relación de la persona con la sociedad desde un punto de vista personalista. Es interesante apuntar que, si bien la expresión de personalismo comunitario se asocia automáticamente a Mounier, no fue él quien la acuñó, sino Maritain, como él mismo relata. «Gracias sobre todo, según pienso, a Emmanuel Mounier, la expresión "personalista y comunitario" se ha convertido en un estribillo dulzón para el pensamiento católico y para la retórica católica francesa. Yo mismo no dejo de tener alguna responsabilidad en ello. En una época en la que importaba oponer a los eslóganes totalitarios otro eslogan, pero verdadero, me había exprimido el cerebro y finalmente había lanzado en uno de mis libros de esa época la citada expresión; y creo que es de mí de quien Mounier la recibió»[29]. La cuestión, de todos modos, es secundaria. Lo decisivo es que en los escritos maritainianos encontramos formulados los principios básicos del personalismo comunitario, entendiendo por tal las claves personalistas de interrelación de la persona con la sociedad.

«La concepción del régimen de la civilización o del orden temporal que nos parece fundado en razón —afirma en Humanismo integral dentro del apartado "aspecto comunitario y personalista de la ciudad"— tiene dos caracteres típicos: ante todo, es comunitario, en el sentido de que, para él, el fin propio y especificador de la ciudad y de la civilización es un bien común diferente de la simple suma de los bienes individuales, y superior a los intereses del individuo en cuanto este es parte del todo social. Este bien común es, esencialmente, la recta vida terrenal de la multitud reunida, de un todo constituido por personas humanas: que es, por ello, a la vez, material y moral. Pero además, y por ello mismo, ese bien común temporal no es fin último. Está ordenado a algo mejor: al bien intemporal de la persona, a la conquista de su perfección y de su libertad espiritual. Por ello la justa concepción del régimen temporal tiene un segundo carácter: es personalista, entendiendo por tal que es esencial al bien común temporal el respetar y servir los fines supratemporales de la persona humana»[30].

Maritain afirma, por tanto, que la persona es el valor primario ontológico al que se subordina la sociedad y, al mismo tiempo, que esta tiene deberes ineludibles en vistas al bien común o al bien de la ciudad[31]. Por eso, el personalismo comunitario se opone frontalmente a todo tipo de colectivismos, tanto de derechas, fascismos y nazismos, como de izquierdas porque ambos someten la persona a la colectividad fundándose en la primacía del principio colectivo que promueve cada una de ellas. No nos extendemos en este punto porque ha ya sido tratado anteriormente (cfr. I. 3), pero sí vale la pena subrayar que las tesis de Maritain respondían exactamente a una de las necesidades fundamentales que dieron origen al personalismo: contar con una antropología capaz de generar un planteamiento socio–político con la suficiente consistencia para oponerse a los dos modelos sociales imperantes en los años 30. En este punto, Maritain aparece como un personalista no solo convencido, sino pionero al formular, probablemente por vez primera, la propuesta filosófica que necesitaba el despertar personalista: la alternativa excluida de Buber.

***

En resumen y para concluir, desde el punto de vista del personalismo, Maritain apuntó ideas y perspectivas interesantes en ética y antropología que otros recogerían y desarrollarían posteriormente, pero su dependencia del tomismo le impidió formular muchos temas con la fuerza y novedad necesaria. Sin embargo, en el terreno socio-político aparece como uno de los grandes personalistas (solo parangonable a Mounier) ya que contribuyó eficazmente a la ruptura con un medievalismo trasnochado y a la asunción de elementos irrenunciables de la modernidad, elaboró una filosofía política de la democracia de corte personalista, trabajó en la fundamentación de los derechos humanos y formuló por primera vez las tesis del personalismo comunitario. No es extraño, por tanto, que su influencia en este terreno haya sido tan grande ni que muchos políticos de inspiración personalista o, más simplemente, cristiana tomaran como referencia su magisterio filosófico.

2. Gabriel Marcel (1889-1973): el personalismo existencialista

2.1. Introducción

A Gabriel Marcel se le encuadra generalmente dentro de la corriente existencialista y, más en concreto, se le considera el principal representante del existencialismo cristiano en oposición a Sartre (aunque él rechazara esta denominación). Pero también es frecuente encuadrarlo dentro de un personalismo de tipo existencial[32]. En realidad, la diferencia entre ambas calificaciones es sutil, puesto que un existencialismo que no apueste por una prioridad de la existencia sobre la esencia y que conciba al ser humano como persona —como es el caso de Marcel— es, sin duda, un tipo de personalismo. De ahí que ambas calificaciones sean fácilmente intercambiables.

Marcel nació en París en 1889 y tuvo una infancia difícil por la muerte de su madre, las complejas relaciones con su padre y su madrastra y por su peculiar sensibilidad[33]. Ya desde muy joven se inclinó por la filosofía e, inicialmente, sus simpatías se centraron en filósofos idealistas, como Coleridge, Schelling, Royce, Bradley, etc. Bajo esa influencia se propuso elaborar un sistema filosófico que comenzó a modo de anotaciones en un diario. Sin embargo, poco a poco, su fe en el idealismo fue decayendo por la influencia de filósofos como Bergson y algunos americanos, y por sus vivencias personales, en particular las experimentadas en la Primera Guerra Mundial. Marcel fue asignado al Departamento de desaparecidos, cuya misión era informar a los familiares sobre la situación de aquellos soldados de los que no se conocía el paradero. Experimentó entonces de modo muy intenso la importancia que tenía cada persona concreta y cómo la felicidad de determinadas personas podía depender de unas pocas palabras: un sí o un no. Y su fe en los sistemas idealistas globales y abstractos se quebró definitivamente. Lo importante era la persona, cada persona concreta e individual y no las abstracciones. Y si la filosofía quería responder a la realidad tenía que articularse en torno a este valor esencial.

Estas vivencias forjaron su modo de filosofar y las claves de su pensamiento: horror a la abstracción y a lo sistemático que le recordaban la esterilidad de su idealismo inicial y, por el contrario, amor por lo concreto, por la experiencia y por el pensamiento expositivo. Marcel buscaba filosofar sobre la experiencia de la vida y de ahí su interés por los análisis fenomenológicos. Ahí se encuentra también una de las claves de su interés por el teatro y de la conexión que quiso establecer entre pensamiento y drama. Como la persona es un ser en movimiento, que se despliega en el tiempo, el único modo de conocer existencialmente a una persona concreta es narrar su vida. Ahora bien, eso ocurre en las novelas y en el teatro, por lo que ambos constituyen un medio particularmente idóneo para conocer y dar a conocer al hombre. Por eso, la filosofía

también debe alimentarse de esa fuente para, posteriormente, con su peculiar carisma analítico, arrojar luces que permitan comprender mejor el misterio narrativo de la persona.

Marcel quiso mantener a lo largo de toda su vida esta conexión entre pensamiento y teatro y llegó a escribir un buen número de obras teatrales[34]. En lo que sigue, sin embargo, nos limitaremos a describir su filosofía. Comenzaremos por sus presupuestos metodológicos y después desarrollaremos los aspectos centrales de su pensamiento[35].

2.2. Presupuestos metodológicos

Marcel, apelando a su vida y a su filiación filosófica, construyó su reflexión a partir de la existencia que constituye para él no solo el dato de partida, sino el inicio inexcusable ya que, «si la existencia no está en el origen, no estará en ninguna parte; creo que no hay paso a la existencia que no sea escamoteo o trampa»[36]. Esta declaración de intenciones responde ciertamente a su periplo vital y está diseñada también para evitar la vía idealista, por la que él mismo comenzó y que ahora es rechazada de manera radical. De hecho, a Marcel ni siquiera le basta la existencia como inicio teórico de la filosofía, este comienzo debe estar constituido por una existencia real y concreta, por la propia experiencia vital, llegando a afirmar: «me inclinaría a negar la cualidad propiamente filosófica a toda obra en que no se deje discernir lo que llamaré la mordedura de lo real»[37]. Además, entiende que esa existencia responde principalmente al ser personal; por lo tanto, no es un inicio puramente objetivo, sino también subjetivo, lo que permite resolver ya desde el principio la disyuntiva objetividad-subjetividad, que tantos problemas ha creado a la filosofía[38].

Hay que precisar, de todos modos, que, si bien se puede hablar de una cierta reflexión metodológica en Marcel, esto no significa que intentara bajo ningún concepto la construcción de un sistema. Nada más lejos de sus intereses y objetivos. El paso por el hegelianismo le curó en salud de semejante pretensión, generándole una especial aversión a los sistemas y a todo tipo de «ismos», y convirtiéndole probablemente en uno de los personalistas más decidida y conscientemente asistemáticos. Lo que intentó llevar a cabo fue una «filosofía propia» que consistía en analizar lo real concreto por medio de «aproximaciones sucesivas», de «exploraciones», de «perforaciones» que se adentraban poco a poco, pero cada vez más profundamente, en lo real descubriendo y extrayendo todos los veneros de riqueza de lo existente concreto. Esta «filosofía de lo concreto», que atendía a lo singular existente, no pretendía, lógicamente, alcanzarlo en su singularidad, cosa imposible y antifilosófica, sino en su «generalidad concreta», es decir, como prototipo de un cierto tipo de existencia. Con ello Marcel intentaba superar el límite del ser puramente objetivo y acceder al ser personal, con sus aspectos individuales y

subjetivos[39].

Parece, por tanto, que es posible hablar de un método o hermenéutica marceliana de carácter personalista, que no detalla particularmente, pero que comprendería tres elementos: la admiración, la reflexión y la exploración. Admiración ante el ser que se da en la existencia, reflexión sobre lo dado —que eleva al nivel filosófico— y exploración detallada de la existencia. La exploración busca la objetividad, pero siendo plenamente consciente de que nunca se puede lograr plenamente, ya que cada uno realiza una exploración propia, irrepetible, resultado de la fusión de su subjetividad personal con la objetividad del mundo. Por eso, cada camino filosófico es único y la búsqueda de una neutralidad absoluta, de una objetividad absoluta es simplemente imposible. «Lo propio de esta condición humana consiste en que no es asimilable a una estructura enteramente objetiva y preexistente que hubiera que descubrir. La condición humana, cualesquiera que sean los fundamentos en que se apoye, aparece dependiente del modo mismo como ella se comprende»[40].

El tema por excelencia de esa reflexión es la persona[41]. Un tema que solo puede ser tratado adecuadamente cuando se advierte su radical originalidad, que obliga a superar «la disposición que nos lleva a transferir determinaciones y categorías válidas para el mundo de los objetos a un dominio que no los admite»[42]. La persona es esencialmente distinta de las cosas, y solo si nuestros conceptos filosóficos lo asumen, pueden acercarse, sin deformarlas, a las realidades específicamente personales: corporalidad, ser y tener, problema y misterio, fidelidad, esperanza… Marcel intentó justamente este tipo de acercamiento y su lograda reflexión se despliega en originales aportaciones antropológicas que han tenido una gran influencia.

2.3. Los temas marcelianos

Marcel entiende la corporalidad como el reconocimiento del carácter encarnado del hombre, lo que significa mucho más que una mera constatación de su evidente materialidad o de la existencia de un soporte biológico. Significa reconocer la esencialidad del cuerpo en la constitución personal, superando una visión meramente objetiva —el cuerpo como instrumento de uso— para entenderlo como el mediador total en la interacción con el mundo. «Ser encarnado es aparecer como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él, sin poder tampoco distinguirse de él, siendo identificación y distinción operaciones correlativas la una de la otra, pero que solo pueden ejercerse en la esfera de los objetos»[43]. El cuerpo se convierte, por tanto, en uno de los prismas de interpretación de la realidad —entiendo el mundo desde mi cuerpo — hasta el punto de que Marcel llega a afirmar que «la encarnación es el eje de la metafísica».

Otro gran tema marceliano lo constituye, sin duda, la intersubjetividad, a la que da la misma relevancia que otros personalistas (Nédoncelle, Buber, etc.) y en términos muy similares: la intersubjetividad no es un punto de llegada, sino de partida: «La realidad personal de cada uno es por sí misma intersubjetividad»[44]. La existencia humana es, desde el principio, ser–con, ser con los otros, perspectiva que afecta a todos los ámbitos antropológicos incluyendo la misma comprensión, de la que es motor y mediador. «No me preocupo por el ser, sino en la medida en que tomo conciencia de la unidad subyacente que me une a otros seres cuya realidad presiento. Estos seres son… mis compañeros de ruta»[45]. La intersubjetividad, sin embargo, no es confusión ni menos aún fusión. Si no hay sujeto, si no hay persona, tampoco hay relación ni interrelación. Por eso Marcel afirma que la auténtica intersubjetividad se comprende y afirma sobre estos tres parámetros: inmediatez, presencia y distancia. Y, por último, Marcel entiende que la intersubjetividad apunta al Tú divino o al ser por excelencia, que colma idealmente todas las pretensiones y aspiraciones que lleva consigo la relación pero que ninguna relación en este mundo satisface.

Marcel también ha dedicado atención a la metafísica, algo no excesivamente frecuente en los personalistas. Sus presupuestos metodológicos le llevaron a rechazar inicialmente el concepto de ser, pero, después de leer Dieu de Garrigou-Lagrange, cambió de opinión hasta el punto de que, posteriormente, procuró integrarlo en su pensamiento. De todos modos, intentó fundar o exponer una metafísica personalista, es decir, una reflexión ontológica, en una cierta línea heideggeriana, que partiera de la persona y aspirara a superar la abstracción propia de la metafísica aristotélica.

Se trata, por tanto, de una metafísica u ontología peculiar, que podría caracterizarse por dos rasgos fundamentales. Es una metafísica de lo humano; indaga el sentido del ser en la existencia humana y para la existencia humana. Así cobran sentido pleno los textos en los que afirma, por ejemplo, que el amor es «el dato ontológico esencial», que «la distinción entre la cosa y sus caracteres no puede tener ningún alcance metafísico»[46] o, ahondando en las repercusiones éticas de la metafísica, que, «cuanto más tienda a desaparecer el sentido de lo ontológico en una persona, más ilimitadas le resultarán sus pretensiones técnicas, hasta alcanzar una especie de poder cósmico, porque cada ver será menos capaz de interrogarse sobre los títulos que pueda tener para ejercer ese poder»[47]. El segundo rasgo es su interpretación del ser, concebido como una cierta consistencia o permanencia que se muestra, por ejemplo, en la permanencia del sujeto frente a su posible reducción a los flujos humanos de conciencia. El asunto, de todas maneras, es tremendamente complejo y muy difícilmente categorizable hasta el punto que él mismo reconoció al final de su vida que no sabía con exactitud en qué medida podía usar el término «ontología»[48].

Una de sus aportaciones más características es la famosa y original «distinción entre

lo misterioso y lo problemático. El problema es algo que se encuentra, que obstaculiza el camino. Se halla enteramente ante mí. En cambio, el misterio es algo en lo que me hallo comprometido, a cuya esencia pertenece, por consiguiente, el no estar enteramente ante mí. Es como si en esta zona la distinción entre en mí y ante mí perdiera su significación»[49]. Un misterio es una realidad en la que yo estoy implicado personalmente y, por lo tanto, no la puedo estudiar desde fuera con una objetividad total. Solo puedo analizar con objetividad los problemas que están fuera de mí, por ejemplo, un problema de matemáticas, pero no aquello que forma parte de mi mismo ser, ya que, por la misma naturaleza de la cuestión, no la puedo mirar desde fuera, ya que yo soy parte de ella. Ejemplo de realidades mistéricas son el mal, las relaciones cuerpo-alma, la libertad, el conocimiento o el amor porque «yo soy quien conozco y amo»[50].

Otro de los grandes temas que caracterizan su filosofía es la distinción entre ser y tener, que ha sido usada después de manera muy profusa. El núcleo central apunta a la distinción entre el tener posesivo ligado al mundo de los objetos y el ser propio del «haber» personal. Aplicada a la corporalidad, permite entender el significado profundo de que el hombre no tenga cuerpo, sino que, en este sentido marceliano, sea un cuerpo, ya que la corporalidad no es algo inerte y pasivo a disposición del sujeto, sino el mismo hombre. Marcel también la utilizó para criticar el desmesurado desarrollo de la civilización industrial y técnica. Sin rechazar de plano el progreso tecnológico, aunque con una actitud más bien negativa, criticó que el hombre contemporáneo se preocupase solo por tener cada vez más, en vez de esforzarse por ser más ya que, a la postre, esto no hacía más que agravar su crisis de sentido puesto que en la pura materia, en los objetos, nunca se puede encontrar plenitud existencial ni de significado.

Marcel también destacó por sus sugerentes análisis de la fidelidad, la esperanza y el amor (inspirados en las tres virtudes teologales). Para él, la fidelidad constituye «el único medio de que disponemos para triunfar eficazmente sobre el tiempo»[51] y se sostiene en la capacidad de comprometernos, que es posible porque no somos idénticos a nuestra identidad actual, hay algo en nosotros que perdura. Pero la fidelidad hay que entenderla no como rutina o sometimiento a una obligación puramente formal, sino como una actividad creadora de orden personal hasta el punto de que para Marcel «no hay fidelidad sino a una persona, no a una idea o a un ideal»[52] y «todo compromiso es una respuesta. Un compromiso gratuito sería no solo temerario, sino atribuible a orgullo»[53].

Marcel brilló especialmente por sus análisis sobre la esperanza, hasta el punto de que a su pensamiento se le ha denominado en ocasiones filosofía de la esperanza. De todos modos, quizá en este punto es donde se nota más claramente su filiación existencialista que le lleva a insistir en el carácter dramático de la esperanza, a pensar que su valor se afirma especialmente cuando aparece la tentación de desesperar y a dedicar abundante

espacio a las situaciones-límite[54]. Eso no obsta para que Marcel insista en la dimensión intersubjetiva de la esperanza: «Yo espero en ti para nosotros». Y, en última instancia, la fundamente en la trascendencia, ya que ahí «está colocada en una zona de inexpugnable seguridad metafísica».

Concluimos esta breve presentación apuntando que Marcel siempre concibió su filosofía como su medio de acción social, de compromiso con sus contemporáneos. No en el sentido de acción social directa de Mounier, pero sí en el de compromiso expreso, si bien como filósofo, en los problemas de su tiempo. De hecho, su lema filosófico, inspirado en el mundo del teatro, que tanto le gustaba, consiste en el rechazo de la perspectiva del espectador. La filosofía podía y debía ser teórica, pero no al modo del espectador que está fuera y a salvo de lo que ocurre en la escena; debía ser activa, desempeñar su papel en el teatro del mundo e involucrarse plenamente en los avatares de la propia época. En este sentido afirmó en una ocasión: «toda mi actuación está orientada a tantas y tan variadas fuerzas creadoras y críticas que yo quisiera encauzar a la acción, pero sin perder de vista lo que constituye el centro de mis anhelos: contribuir a mejorar un mundo que amenaza con perderse en el odio y la abstracción»[55].

3. Emmanuel Mounier (1905-1950): el personalismo comunitario

3.1. Vida y obras

Mounier nació en Grenoble, en una familia de campesinos, y siempre estuvo orgulloso de su origen humilde[56]. De su familia recibió una profunda y sencilla educación cristiana que marcaría toda su vida. Cursó sus primeros estudios en Grenoble y, más tarde, en esta misma ciudad, se inició en los estudios de filosofía bajo la tutela de Jacques Chevalier, profesor de Universidad y gran pensador católico.

A los 19 años, por iniciativa de sus padres, fue a París para estudiar medicina, pero después de dos años de vacilaciones y frustraciones abandonó estos estudios por la filosofía, su verdadera vocación. Fueron años difíciles. Su contacto con la Sorbona le decepcionó en gran manera al encontrar una filosofía desgajada de la vida e inoperante, situación que se mantuvo, cuenta su esposa, «hasta el día en que se encontró con la obra de Péguy. Aquello fue una revelación». Su pensamiento cristiano comprometido le entusiasmó y ejerció en él una honda influencia. Más tarde conoció y entabló amistad con otros importantes pensadores de la época, Maritain, Marcel, Berdiaev y Guitton. La influencia de Maritain fue particularmente importante aunque mantuvieron discrepancias sobre el modo de actuar y sobre la perspectiva filosófica[57]. También estuvo influido por el espiritualismo francés, por Blondel y Bergson, por el existencialismo y por el marxismo.

En 1930 pensó realizar su tesis doctoral sobre la mística española, por lo que intentó aprender el español y viajó a España. Finalmente, desistió y se volvió a plantear el dilema que le angustiaba: elegir una vida de investigación académica o una vida en la que el pensamiento impulsara la acción. Optó por esto último motivado por el grave sentimiento de crisis que se percibía en Europa y especialmente en Francia, y al que Mounier pensaba que no se podía dar una respuesta sólida desde el cómodo y erudito ambiente académico. El crack del 29 había causado gravísimos problemas económicos, y existía, además, una profunda crisis espiritual: el liberalismo y el comunismo presionaban a los hombres desde puntos de vista encontrados mientras que muchos cristianos o bien se instalaban cómodamente en unas tradiciones que eran superadas por los acontecimientos o se adaptaban a las nuevas situaciones sin intentar modificarlas ni darles un carácter acorde con el Evangelio (el «desorden establecido»). La situación internacional, finalmente, hacía presagiar una guerra que llegaría al cabo de pocos años.

Mounier percibió con especial agudeza la entidad de esta crisis hasta el punto de concebirla como una crisis histórica que requería decisiones y soluciones excepcionales[58]. En concreto, estimó que la única salida posible era un pensamiento nuevo que propusiera un humanismo joven y totalmente renovado, decidido a «pensar

con las manos», es decir, a transformar el pensamiento en acción ya que las crisis reales nunca se resuelven meramente pensando. Y, con ese fin, concibió la idea de fundar una revista que aglutinara a los jóvenes que tuvieran su misma percepción. Abandonó, pues, el mundo académico y fundó, junto con G. Izard y A. Déléage, la revista Esprit en 1932, cuando contaba tan solo con 27 años[59].

A partir de este momento, la vida de Mounier se identificó con el destino de Esprit, entendida como la punta de lanza del movimiento con el que se proponía transformar la sociedad. El mensaje programático del primer número, inspirado en Berdiaeff, se tituló «Rehacer el Renacimiento»[60] y proponía recuperar el humanismo de esa época depurándolo del individualismo que había generado bajo la «primacía de lo espiritual» (la expresión es de Maritain) y de lo comunitario. Poco a poco, gracias al genio de Mounier, y a la valía de los colaboradores, la revista fue ganando en importancia y, a pesar de su carácter minoritario, llegó a tener una gran influencia intelectual. Se convirtió en una bandera de la renovación y el progresismo, y en un punto de referencia tanto para los católicos como para otros intelectuales.

Por estas fechas, y recogiendo artículos publicados en la revista entre 1932 y 1935 publicó su primera obra significativa, Revolución personalista y comunitaria (1935), en la que condensa las claves de su pensamiento y del movimiento Esprit. En este texto aparecen por primera vez las temáticas personalistas, pero todavía de forma poco definida, y se perciben claramente los límites que su juventud imponía al autor (30 años). A esta obra seguirían otras con un planteamiento cada vez más maduro entre las que destaca Manifiesto al servicio del personalismo (1936), uno de sus libros principales.

En 1938 contrajo matrimonio con Paulette Leclercq, que se convirtió en su fiel colaboradora intelectual. Al estallar la guerra, en 1939, fue movilizado (para servicios auxiliares por ceguera casi total de un ojo). Después del armisticio volvió a su tierra natal y, con permiso del gobierno de Vichy, logró que reapareciese la revista en el sur de Francia. A los pocos meses, sin embargo, la revista fue prohibida de nuevo y Mounier encarcelado bajo la acusación de rebelión y conspiración con la Resistencia. Después de un largo proceso, fue absuelto en 1942 y puesto en libertad, pero tuvo que vivir en la clandestinidad.

Al acabar el parón de la guerra, Mounier volvió a editar Esprit en París y a publicar nuevas obras. La llegada de la madurez y la experiencia de la guerra moderaron en cierta medida su activismo y le hicieron ver la necesidad de dar a sus escritos un carácter más filosófico, buscando una fundamentación más sólida de las ideas presentadas en sus primeras obras. En esta línea se enmarcan Tratado del carácter (1946), una extensa obra de caracterología y psicología, Introducción a los existencialismos (1947) y El personalismo (1949), la exposición más clara y sintética de su pensamiento[61]. En esos años, la revista alcanzó su máximo prestigio como estandarte del personalismo y de un

cristianismo de vanguardia. La muerte le sobrevino a Mounier en plena madurez (1950), por agotamiento y crisis cardíaca, en la pequeña comunidad por él fundada con su familia y sus colaboradores.

3.2. El personalismo comunitario

El pensamiento de Mounier se identifica de modo automático con el personalismo y, más en concreto, con el personalismo comunitario pero, curiosamente, ni la palabra «personalismo» ni la expresión «personalismo comunitario» son suyas. El mismo Mounier menciona la existencia de una obra de Charles Renouvier, publicada en 1903, que se titulaba El personalismo, seguido de un estudio sobre la percepción externa y sobre la fuerza. Y ya hemos señalado que también se discute el origen del término conjunto «personalismo comuntario» y que Maritain se lo atribuye[62]. Pero la cuestión es meramente anecdótica. Lo que interesa es que Mounier se apropió del término, le quitó el sentido peyorativo que tenía en la acepción común de la lengua francesa —de quien lo supedita todo a sí mismo y a sus intereses— y lo convirtió en el eslogan central de su pensamiento y del movimiento cultural que inspiró. Y, como ese movimiento adquirió una importancia grande, no es exagerado decir que el personalismo entra como corriente en la historia de la filosofía gracias a Emmanuel Mounier.

Ahora bien, ¿qué es lo que entendía Mounier por personalismo comunitario y, más en concreto, qué visión tenía de su propio pensamiento? La respuesta, al contrario de lo que podría esperarse, no es sencilla porque Mounier fue elaborando su idea del personalismo con el paso de los años. No partió de un concepto definido. Es más, en Rehacer el Renacimiento, el manifiesto programático de Esprit, el término ni siquiera aparece, aunque muy pronto (dos años después) ya se puede encontrar en algunos textos pioneros, como Revolución personalista (1934) y Revolución comunitaria (1935). Ambos se unirían, también pronto, en el título de su primera obra importante dando lugar al lema que sería su arma de combate durante la siguiente década: Revolución comunitaria y personalista. En esta obra, sin embargo, no se encuentra una formulación mínimamente precisa de su doctrina, sino un conjunto de ideas–fuerza expresadas de modo muy vibrante que, en ocasiones, se acerca al panfleto.

Hay que esperar a Manifiesto al servicio del personalismo (1936), para encontrar su primera propuesta sistemática sobre su pensamiento. El libro, sin duda, es importante, aporta nuevas ideas, pero su percepción del personalismo en cuanto tal no es nada precisa. «Llamamos personalista, escribe, a toda doctrina, a toda civilización que afirma la primacía de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismo colectivos que sustentan su desarrollo»[63]. No es, pues, una doctrina concreta, sino, más bien, un principio bajo el que pueden caber doctrinas muy distintas.

«Personalismo no es para nosotros más que un santo y seña significativo, una cómoda designación colectiva para doctrinas distintas»[64]. Lo cual le lleva a la conclusión de que «deberíamos hablar, pues, en plural de "los personalismos"»[65].

Otro rasgo decisivo del personalismo mounieriano es su carácter intrínsecamente activo. Mounier no abandonó la academia para construir una pura teoría, sino para transformar la sociedad. Por eso, su ideología no solo está dirigida hacia la acción, sino que es un pensamiento en acción, un pensamiento que se autoconforma estructuralmente para conseguir objetivos concretos y, fuera de él, pierde su validez y su fuerza. Esta configuración tuvo su contrapartida en su debilidad teórica, un punto muy patente en los escritos mounierianos, en los que las brillantes intuiciones muy pocas veces son seguidas de una exposición detallada que les dé definición y fuerza.

Mounier mantuvo esta visión del personalismo durante toda su vida. En ¿Qué es el personalismo?, escrito 10 años después (y solo 3 años antes de su muerte), la encontramos perfectamente vigente. Con respecto a la estructura del personalismo, afirma: «Lo que hace al personalismo inalcanzable para algunos es que buscan en él un sistema cuando es perspectiva, método y exigencia»[66]. Un método y una exigencia que conducen necesariamente a la acción: «para insertar el personalismo en el drama histórico de este tiempo, no es suficiente decir: persona, comunidad, hombre total, etc. Es preciso decir también: fin de la burguesía occidental, advenimiento de las estructuras socialistas, función iniciadora del propietario…»[67].

Solo se advierte un cambio significativo, si bien especialmente importante por tratarse de su texto más maduro, en El personalismo, escrito en 1949, donde por primera vez lo presenta como una filosofía. «El personalismo, afirma, es una filosofía, no solamente una actitud. Es una filosofía, no un sistema. No rehúye la sistematización, pues el orden es indispensable en los pensamientos: conceptos, lógica, esquemas de unificación no son útiles solamente para fijar y comunicar un pensamiento que sin ellos se disolvería en intuiciones opacas y solitarias: sirven para sondear esas intuiciones en sus profundidades: son instrumentos de descubrimiento al mismo tiempo que de exposición. Porque determina estructuras, el personalismo es una filosofía y no solamente una actitud»[68]. El texto, sin embargo, pierde fuerza porque forma parte de una exposición más larga en la que Mounier retoma la idea de «los personalismos», si bien con menos intensidad que en escritos precedentes[69].

Hay que concluir, por tanto, que, si bien es indudable que Mounier popularizó como nadie el término personalismo dándole una visibilidad cultural y social muchísimo mayor de la que hasta entonces había tenido, la percepción que él mismo parecía tener de su doctrina era bastante débil. Se trataba simplemente de un esquema básico, compatible con muchos otros, y que, para más inri, no era especialmente novedoso ya que se enmarcaba en la larga tradición religiosa y filosófica que había empleado el concepto de

persona. Esta conclusión, sin embargo, no parece que le haga realmente justicia. A pesar de la debilidad o de la indefinición acerca de la estructura de su propia doctrina, el pensamiento de Mounier tiene una fuerza y personalidad muy definida, y como tal fue advertida por sus contemporáneos, en muchos de los cuales caló con fuerza. Además, a pesar de que la supuesta amplitud teórica del personalismo le debería haber permitido acoger bajo su manto doctrinas muy diversas, eso nunca sucedió ni en tiempos de Mounier ni después[70]. Quizá Mounier insistió en este punto, aunque cada vez de manera más débil, para dejar una puerta abierta al diálogo con otras corrientes filosóficas; pero esas filosofías, independientemente de que tuvieran o no interés en acogerse a ese paraguas, advertían rápidamente que el sustrato filosófico en el que se apoyaba el personalismo —aunque no formulado técnicamente por Mounier— era muy diferente del suyo, por lo que el camino nunca se intentó. Y Mounier, cada vez más consciente de ese hecho, fue evolucionando hacia propuestas de corte cada vez mas filosófico que fueron interrumpidas por su temprana muerte.

Por lo que respecta a los contenidos, aunque lo veremos a continuación con más detalle, el personalismo comunitario de Mounier no se diferencia, en sus principios básicos, del de Maritain. Busca afirmar la primacía de la persona sobre cualquier colectividad al mismo tiempo que afirma que la comunidad es esencial para la persona. De hecho, solía decir que la necesidad de usar los términos «personalismo» y «comunitario» se debía solo a la pobreza del lenguaje ya que la persona implicaba necesariamente a la comunidad.

La insistencia de Mounier en este término ha hecho, de todos modos, que la expresión «personalismo comunitario» quede asociada a su específico modo de entender el personalismo, es decir, a un personalismo muy volcado en la acción directa, poco preocupado por el trabajo teórico de fundamentación, y que exige de quienes se adhieren a él un fuerte compromiso moral y militante de transformación del mundo a favor de la persona humana[71] (cfr. IV.2.2).

3.3. La antropología

La antropología de Mounier, como todo su pensamiento por otra parte, se caracteriza por su fuerza, su novedad, su conexión con la praxis —se trata de pensar para actuar— y su cierto carácter difuso. Es inútil intentar buscar en él elaboraciones de corte académico o análisis técnicos de los problemas, porque no se encuentran. Esta dirección, a la que parece que apuntaban sus últimos escritos, quedó truncada por su temprana muerte, por lo que el Mounier real tiene esa ambivalencia insuperable: potencia inspiradora, novedad e indefinición.

En el terreno concreto de la antropología, esta característica de su pensamiento se

manifiesta al menos en dos hechos. La extensión de su obra dedicada expresamente a este tema es, contra lo que se podía esperar, relativamente escasa. En el Manifiesto, por ejemplo, una de sus obras centrales, apenas llega a 20 páginas. Todas las demás están dedicadas a análisis sociológicos o culturales o al diseño de métodos de acción. Todas ellas implican una determinada visión de la persona, por supuesto, pero no son una teoría de la persona. Y algo parecido ocurre en El personalismo, su obra más madura. Aquí la atención es mayor, pero la extensión es limitada[72]. La segunda es que su esquema para exponer los elementos esenciales de la persona también varía de obra en obra. En Revolución personalista y comunitaria propone tres dimensiones: vocación, encarnación y comunión; en el Manifiesto, cinco: encarnación y compromiso, integración y singularidad, sobrepasamiento, libertad y comunión. Y, en El personalismo, siete. Hechas estas observaciones, que nos parecen importantes para poder valorar la entidad de la antropología de Mounier, pasamos a exponer algunas ideas muy esquemáticamente.

Ante todo, la visión global de la persona que Mounier posee es abierta y moderna y muy similar a la del resto de los personalistas. Por un lado, es una realidad ontológica y subsistente, asentada en el mundo y con capacidad de modificarlo a través de su libertad; por el otro, ese carácter ontológico esconde y muestra simultáneamente la otra dimensión esencial de la persona: su subjetividad, su carácter singular, único e irrepetible. Desde esta perspectiva deja de tener sentido intentar definir a la persona ya que, por su carácter singular, supera toda conceptualización. «Solo se definen los objetos exteriores al hombre y que se pueden poner ante su mirada. Ahora bien, la persona no es un objeto»[73]. No se trata en este caso de una falta de precisión académica, sino, al contrario, del lúcido y meditado reconocimiento de un hecho: la subjetividad y la riqueza del ser personal impiden cualquier posibilidad de una definición en sentido literal. Por eso, Mounier opta, como muchos otros personalistas, por una descripción-definición de la persona[74]. La más conocida es la siguiente: «Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación»[75]. Esta singularidad, por otra parte, no es incompatible con la comunidad de la naturaleza humana, al contrario, la reclama. En esto, Mounier se aleja decididamente del existencialismo sartreano que remarca tanto la singularidad del sujeto y la radicalidad de su libertad que acaba por disolverlo. «Una cosa es rehusar la tiranía de las definiciones formales, y otra cosa es negar al hombre, como a menudo lo hace el existencialismo, toda esencia y toda estructura. Si cada hombre no es sino lo que él se hace, no hay ni humanidad ni historia

ni comunidad»[76].

Sobre estas bases se asientan los tres rasgos esenciales que constituyen y manifiestan a la persona: vocación, encarnación y comunión. Son dimensiones constitutivas y operativas al mismo tiempo, porque el hombre debe reconocerlas y ejercitarlas para ser fiel a sí mismo[77]. La vocación es el principio de «unificación progresiva de todos mis actos y, mediante ellos, de mis situaciones: es el acto propio de la persona». El hombre, cada hombre, tiene que descubrir cuál es, para él, ese principio o centro, y actuar de modo coherente. Así logra conferir unidad a la vida y también sentido porque descubre cuál es su lugar y su misión en el mundo. La encarnación pone de relieve su dimensión corporal, manifestación del realismo personalista. El hombre no es mero espíritu, sino espíritu encarnado, lo cual no es ninguna maldición al estilo platónico, sino su modo de ser real, con sus límites y con sus aspectos positivos. «No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo; yo estoy expuesto por él a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo a la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja sin cesar fuera de mí en la problemática del mundo y las luchas del hombre. Por la solicitación de los sentidos me lanza al espacio, por su envejecimiento me enseña la duración, por su muerte me enfrenta con la eternidad. Hace sentir el peso de la esclavitud, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu»[78]. Por último, la comunión atiende al carácter social y comunitario de la persona, al que, por su importancia, le dedicaremos el siguiente epígrafe.

Para alcanzar el pleno desarrollo de estas dimensiones son necesarias determinadas acciones y actitudes entre las que destacan la meditación para descubrir la vocación, el compromiso para hacer frente a la pesadez de la materia encarnada y el desprendimiento de sí para poder vivir la comunión. Cuando esta última se despliega del modo adecuado y llega a sus facetas más elevadas da paso al amor. Este es, para Mounier, «la certidumbre más fuerte del hombre, el cogito existencial irrefutable. Amo, luego el ser es y la vida vale la pena ser vivida»[79].

3.4. La persona en la comunidad

El personalismo de Mounier es comunitario, entre otras cosas, por su especial insistencia en la relevancia de la comunidad en la existencia de la persona. Ambos se dan a la vez y ambos son mutuamente necesarios. «El nosotros sigue al yo, o más precisamente —pues no se constituyen el uno sin el otro— el nosotros sigue del yo, pues no podría precederle»[80]. Pero no toda relación, no toda agrupación de personas forma una auténtica comunidad. Al contrario, esta es más bien la agrupación ideal a la que solo se accede superando o desechando otros tipos de unión que, con frecuencia, son los más

comunes y habituales. Existen agrupaciones en las que predomina la despersonalización, la masa anónima en la que la palabra importante es el «se dice» o «se hace»: es el reino del «se», el mundo de la impersonalidad. Existen también sociedades de camaradería y compañerismo; sociedades vitales, de orientación biológica, como la familia cuando no está fundada en el amor; sociedades razonables, compuestas por la unión de inteligencias y sociedades jurídicas contractuales. Todas ellas tienen su valor y su sentido, pero ninguna alcanza la categoría de comunidad[81].

Para que se pueda hablar de comunidad es necesario que se tome a la persona totalmente en serio, asumiendo su dignidad y su irrepetibilidad. Es necesario ver en el otro a un «tú», a un prójimo, no a un mero semejante. Relacionarse de tal manera que se cree un «nosotros» fruto de vivir un proyecto común, de valorar al que tenemos enfrente, de abrirnos a él para acogerle y envolverle en nuestros ideales. Y solo el amor puede hacer posible este tipo de relación. «La relación del yo con el tú es el amor, por el cual mi persona se descentra de alguna manera y vive en la otra persona completamente, poseyéndose y poseyendo su amor. El amor es la unidad de la comunidad, como la vocación es la unidad de la persona»[82].

Esta es la comunidad personalista auspiciada por Mounier. Una comunidad cuyos lazos no son meramente utilitarios o interesados, sino personales porque están formados por un entramado de relaciones tú–yo vividas en plenitud y cimentadas por el amor. De ahí que a veces hable de la comunidad personalista como de una «persona de personas». Esta comunidad, sin embargo, es difícil de alcanzar porque lo que se rige por el principio del amor es siempre hermoso pero a veces inaccesible. Mounier lo admite. Este tipo de comunidad «soñada por los anarquistas y cantada por Péguy, no es de este mundo. Los cristianos la creen viviente en la comunidad de los santos, que agrupa la humanidad en el cuerpo místico de Cristo»[83]. Pero que algo no sea fácilmente alcanzable no exime de la lucha, de la tensión y del esfuerzo. Es el objetivo al que hay que tender y por el que se debe luchar. Es también la falsilla que permite dirigir la acción social del personalista que debe intentar modificar la sociedad acercándose lo más posible al modelo ideal[84].

3.5. Pensamiento socio–político

En cierto sentido, ya hemos presentado el pensamiento socio–político de Mounier cuando, en el capítulo I, describimos el individualismo, el colectivismo y la reacción personalista ya que Mounier fue uno de los principales pensadores que colaboraron en el análisis personalista de esas corrientes y en las consiguientes respuestas. Por eso, en lugar de reproducirlo, lo que no aportaría mayor novedad, vamos a exponer los rasgos específicos de su posición, lo propio de Mounier en la perspectiva personalista común.

a) El individualismo

Uno de los puntos más llamativos del pensamiento de Mounier es su hostilidad absoluta hacia el individualismo burgués o liberal. Así como es capaz de encontrar elementos positivos en el marxismo e incluso en el fascismo, no los encuentra en el individualismo. Este parece ser un mal absoluto. Y, si bien es cierto que el individualismo de la época había causado males terribles y era uno de los focos que había alimentado la crisis que generaría la Segunda Guerra Mundial, da la impresión de que una valoración absolutamente negativa es excesiva.

En cualquier caso, esa fue la posición de Mounier. El individualista —y la sociedad que él genera— es el hombre replegado sobre sí mismo y sus bienes, y ajeno a las necesidades y requerimientos de los pobres, marginados y explotados. Lo más antitético a la sociedad comunitaria. Y su principal producto y manifestación, el capitalismo, es el motor principal que alimenta esos males. Es cierto que en su interior surge la técnica, pero Mounier entiende que son dos hechos independientes. La técnica es positiva pero el capitalismo está en contra del trabajo, de la responsabilidad, del consumo, de la propiedad y de la libertad[85]. ¿Por qué? Porque parte de un error básico: el uso del dinero como medio de enriquecimiento. «La primacía de la ganancia nació el día en que del dinero, simple signo de cambio, el capitalismo hizo una riqueza capaz de aportar fertilidad en el cambio, una mercancía susceptible de compraventa. Esta especulación monstruosa del dinero, que constituye lo que el viejo idioma llama usura o ganga, es la fuente de lo que llamamos propiamente ganancia capitalista»[86].

Sobre estas bases Mounier plantea su propuesta de economía personalista o al servicio de la persona en la que encontramos ideas pioneras, como la primacía del trabajo sobre el capital, la consideración del trabajo como actividad personal, la apuesta por una economía descentralizada y críticas a las economías colectivistas, unidas a su anticapitalismo radical que rechaza todo beneficio de un capital no asociado directamente a un trabajo. También es novedoso en Mounier —y especialmente significativo en esa época— su visión descentralizadora e instrumental del Estado, entendido como un sistema social al servicio de la persona, y no al revés, como sucede en los colectivismos[87].

b) El nazismo y el fascismo

La oposición de Mounier a cualquier tipo de totalitarismo fue radical y, por ello, se opuso con todas sus fuerzas tanto al nazismo como al fascismo. En estos sistemas, el individuo no contaba, era un mero instrumento al servicio de algo más grande: el Estado, la raza, el espíritu del pueblo, etc. Además, a Mounier le repugnaban algunos rasgos

específicos de este colectivismo, como la mística del jefe, que engrandecía a una persona por encima de toda medida razonable, o el reclamo a doctrinas e ideales colectivos anónimos, como la nación o la raza. Pensaba que los hombres por fuerza tenían que quedar envilecidos si ponían su vida al servicio de ideales en los que las fuerzas oscuras de la biología y de la sangre prevalecían sobre las personas concretas.

Eso no le impidió advertir también algunos factores positivos, como su reclamo al «espíritu» frente al economicismo burgués, y entró en diálogo con ellos cuando estaban apareciendo en los años 30[88].

c) El anarquismo

Así como Mounier sentía rechazo hacia el nazismo y el fascismo, profesaba una simpatía innata hacia el anarquismo y el marxismo, aunque eso no le impidiera ser consciente de sus límites o de los problemas que planteaban. Del anarquismo apreciaba su entusiasmo por la libertad, su interés por los pobres, su crítica acerba del capitalismo y algunas de las soluciones o modelos económicos que proponía. Sin duda, la veta utópica de Mounier se sentía cómoda en ese ambiente contestatario, independiente y libre. El apoyo mutuo de los obreros, la autogestión y el federalismo a nivel nacional son algunas de las ideas que tomó del anarquismo y propuso de forma diversa en sus escritos sociales.

Sin embargo, aunque reconoció el valor de las críticas anarquistas al poder, indicó que esa crítica solo podía aceptarse a condición de que se aplicase exclusivamente al poderío (deformación del poder) y no al poder en cuanto tal[89]. Es más, este podía e incluso debía oponerse a la voluntad individual si así lo requería el bien común: «El poder tiene por fin el bien común de las personas, que no es la suma de los intereses individuales, y por ello puede burlarse de los intereses simplemente individuales, comprimir, prohibir actividades exteriores; pero este bien común no puede aplastar a una sola persona como tal, negar su lugar a un solo acto de auténtica libertad espiritual»[90].

d) El marxismo: la «angustia irresuelta»

La actitud de Mounier ante el marxismo fue muy compleja porque se movió entre dos tendencias opuestas pero igualmente fuertes: la atracción hacia el movimiento marxista y hacia sus ideas sociales y la necesidad de rechazar teóricamente su materialismo y su antropología. De hecho, nunca consiguió superar este dilema, que él mismo calificó de «angustia irresuelta»[91] y que se intensificó notablemente después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el marxismo apareció como una fuerza triunfante con la que había que contar y que, además, había luchado contra el nazismo y el

fascismo. En ese momento, Mounier no se opuso tan frontalmente al marxismo como lo había hecho antes de la guerra.

Trataremos este punto con algo de detalle por su importancia. Mounier se consideró siempre una persona de izquierdas, y desde ese matriz espiritual común simpatizó con muchos rasgos del comunismo. La radicalidad y militancia de los comunistas concordaba perfectamente con su espíritu arrebatado y lejano a todo compromiso. Y en la misma dirección operaba su carácter revolucionario y contrario a los ricos aburguesados e individualistas. También él quería eliminar todo lo burgués de la sociedad francesa, de Occidente y del cristianismo; de hecho, usó sistemáticamente el término «revolución» aunque dándole un contenido moral. Además le atraía su eficacia política y su contundencia intelectual frente a la que los socialistas de la época aparecían como sujetos blandos y vacíos de ideas.

Esa profunda atracción ejerció siempre sobre él un potente influjo contrarrestado por la conciencia de las diferencias de similar entidad o aún mayores que le separaban del marxismo: su craso materialismo; su antropología limitada[92]; la imposibilidad de posponer la cuestión moral para después de la revolución porque solo era factible creando una nueva moral sometida a la revolución; determinadas actitudes poco conformes con su ideal de comportamiento personalista como usar sistemáticamente la mala fe en política (y jactarse de ello), ser unos dogmáticos intolerantes desde el punto de vista dialéctico, etc.

Antes de la guerra este delicado equilibrio osciló hacia el anticomunismo. En 1936, por ejemplo, escribió: «Yo soy, sin ambigüedad posible, antimarxista». Por encima de la simpatía innata hacia esa doctrina prevaleció la conciencia de que, a pesar de todo, era un tipo de colectivismo y, en cuanto tal, contraria a la persona. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, un complejo conjunto de factores hicieron oscilar la balanza en la dirección contraria[93]. Los marxistas habían luchado contra el fascismo, lo que les colocaba en el lado no solo de los vencedores de facto, sino de los compañeros de lucha en la Resistencia contra el mal representado por el nazismo[94]; el peso intelectual del comunismo que logró incluir en sus filas a personalidades de gran prestigio; la mística del obrerismo, muy presente en aquellos años; y, por último, el peso que había adquirido el Partido Comunista Francés tanto en número como desde el punto de vista moral al apropiarse de la idea de la revolución obrera. Todo este complicado conjunto de factores llevaron a Mounier a concluir que: 1) había que contar inevitablemente con el Partido Comunista; 2) no era bueno atacarle porque podía suponer un freno a la revolución obrera que el marxismo podía llevar a cabo; y 3) la existencia de partidos comunistas fuertes era hasta cierto punto positiva porque podía evitar la vuelta del fascismo.

Cabe concluir, por tanto, que Mounier cambió su rechazo frontal del comunismo de los años 30 por un cierto apoyo indirecto manifestado en no atacar directamente al

comunismo; no apoyar y colaborar con aquellos que sí lo hacían[95] y promover el diálogo entre comunistas y cristianos basado en la esperanza de que «un marxismo abierto no podía estar muy lejos de un realismo personalista»[96]. Pero, al mismo tiempo que oscilaba hacia esa posición, Mounier era perfectamente consciente de que los problemas teóricos permanecían y las actitudes políticas de los comunistas presentaban muchos problemas: en Francia, el seguidismo total de las directrices de Rusia; en Rusia, similitudes con las estructuras fascistas (partido único, estado policíaco, falta de libertad de información); peligro de un nuevo imperialismo ruso; práctica de atrocidades como deportaciones, torturas, ejecuciones masivas, etc.

Ese profundo desgarro interior, esa angustia irresuelta queda perfectamente reflejada en su reacción ante los relatos que, poco a poco, iban despejando la falta de información sobre las atrocidades que se cometían en Rusia: «Yo quiero que estos relatos sean falsos»[97]. Y, más en general, ante los graves problemas que planteaba el comunismo, afirmaba: «nuestra diferencia con muchos otros es, sin duda, que nosotros deseamos de todo corazón que sean vanas inquietudes»[98]. Parece, en definitiva, que sus sentimientos y, sobre todo, su visceral anticapitalismo jugaron una mala pasada a Mounier en esta coyuntura histórica conduciéndole a una actitud excesivamente indulgente[99]. Una actitud que, según Bombacci, se debilitaría ya en los años 1948-1950 por el agotamiento de la mística del obrerismo, la exclusión del PCF del gobierno, los ásperos debates con los intelectuales comunistas, el inicio de la guerra fría que mostraba cada vez más a las claras la política del imperio comunista, etc.

Hay que señalar, por último, que, a pesar de este deseo de colaboración, especialmente intenso después de la Segunda Guerra Mundial, Mounier siempre mantuvo un rechazo teórico al comunismo y evitó cualquier subordinación de Esprit a intereses de partido. Es significativo a este respecto lo que sucedió poco tiempo después de la fundación. Georges Izard y André Déléage eran simpatizantes del Partido Comunista y partidarios de subordinar la revista a un partido político orientado en esa dirección. Mounier, sin embargo, se opuso, defendiendo la primacía de la revista sobre cualquier acción política directa, por lo que acabaron separándose y formando un nuevo movimiento al que denominaron Troisième Force. Este se fusionó posteriormente con el Front commun del que nació el Front social que, al final, acabó absorbido por el Partido Comunista. Esprit, sin embargo, mantuvo su independencia.

3.6. Personalismo mouneriano y cristianismo

Mounier vivió su cristianismo con la radicalidad que le caracterizaba, asumiéndolo hasta sus últimas consecuencias en todos los ámbitos de la existencia, teóricos y prácticos. Aquí nos vamos a centrar en la repercusión en su pensamiento.

El cristianismo fue, en primer lugar, una fuente importantísima de inspiración de su personalismo. Mounier advirtió con mucha claridad que el cristianismo no solo podía, sino que debía ser la fuente del nuevo humanismo que él buscaba porque su mensaje sobre el hombre portaba unos contenidos muy profundos y superiores a la filosofía griega[100]. Y así, Mounier acudió de forma más o menos directa al Evangelio para inspirarse, forjar o dar consistencia a algunos de sus principales conceptos filosóficos: el amor como vínculo de la comunidad, la interpersonalidad, la encarnación, la reivindicación de la corporeidad, corolario necesario de un Dios hecho carne, etc.

Al mismo tiempo, y en una dirección diversa, fue un analista duro del cristianismo de su época, que en su opinión se había aburguesado y acomodado, aliándose con el «desorden establecido», el sistema social impuesto por la burguesía individualista. Este fue un punto especialmente doloroso en su vida y contra el que luchó denodadamente. Que, en la batalla por la transformación de la sociedad y por la renovación moral de Occidente, muchos cristianos se aliasen de facto con la comodidad promovida por los burgueses, hería su conciencia profundamente. De ahí, su trabajo y sus escritos promoviendo, en la línea de Péguy y de Bloy, una profunda transformación de la Iglesia y denunciando con su agudo verbo todos los defectos que advertía: conformismo y falta de lucha; identificación con los principios burgueses olvidando la radicalidad del evangelio; un pietismo barato y poco profundo que no exigía a los jóvenes más que una retahíla de ejercicios piadosos en vez de decisiones profundas, etc.[101]. Como en otros terrenos, Mounier destacó por la intuición y la radicalidad. Sus críticas, en muchas ocasiones, eran certeras y profundas, pero la fogosidad con la que se presentaban y el carácter utópico–profético que las acompañaba no siempre facilitaba su asimilación de forma generalizada.

Ambos aspectos, su apertura intelectual y su crítica aguda y, en ocasiones, despiadada, le ocasionaron quebraderos de cabeza con el estamento eclesiástico. De hecho, parece que en los inicios de Esprit estuvo rondando una condena de la revista que nunca llegó a materializarse, en parte, por el buen hacer de Maritain que tenía contactos entre los eclesiásticos. Pero, en puridad, esa condena no parece que tuviera justificación. Si bien Mounier podía apuntar, tanto intelectual como vitalmente, hacia un cristianismo de rasgos algo extremados, se trataba de un tipo de cristianismo más entre los muchos que caben en la Iglesia. Y, por lo que se refiere, al aspecto intelectual, el servicio que Mounier hizo a la renovación cultural del catolicismo fue formidable.

El aspecto más negativo lo constituye, probablemente, su apuesta por el diálogo entre marxismo y cristianismo, cuyos frutos fueron generalmente amargos pues no pocos cristianos que participaron en esos proyectos acabaron, por la influencia del marxismo, muy lejos de la Iglesia, mientras que este permaneció inmune a cualquier influjo que pretendiera hacerle renunciar a su materialismo.

En resumen, Mounier aparece como una de las figuras centrales del personalismo, si no la más importante. A él se debe que adquiriera la visibilidad de un movimiento cultural y filosófico reconocido en toda Europa, y en sus escritos se encuentran expresadas de manera muy poderosa y viva muchas de las principales intuiciones personalistas. Además, es un espléndido ejemplo de coherencia y de entrega por los propios ideales y de unión entre filosofía y acción. El principal límite de su obra es la falta de consistencia filosófica de sus ideas, en la que la brillantez de la exposición no corre paralela al análisis detallado ni al esfuerzo sintético, factores ambos imprescindibles para la construcción de una doctrina.

4. Maurice Nédoncelle (1905-1976): el personalismo metafísico

4.1. Vida

Maurice Nédoncelle nació en Roubaix en 1095 y murió en 1976. A diferencia de Maritain, Mounier y también de Gabriel Marcel, su vida tuvo un perfil netamente académico. Cursó los estudios en el seminario de San Sulpicio, en París (1922-1926), y a continuación estudió en la Sorbona (1926-1928), donde obtuvo la licenciatura en filosofía. Más tarde obtuvo el doctorado en filosofía y también en teología, y se ordenó sacerdote. Filosóficamente sufrió influencias, en primer lugar, de la filosofía escolástica que estudió en el seminario y, posteriormente, de autores como Bergson, Blondel, Brunschvicg, Husserl y Max Scheler.

Al entrar en contacto con Mounier, se adhirió al movimiento personalista pero no quiso colaborar en la revista Esprit —a pesar de que allí contaba con numerosos amigos — porque se consideraba un «animal apolítico». No le interesaba la política ni el activismo social, sino la reflexión filosófica. Por eso, prescindiendo de los compromisos sociales y políticos en los que otros personalistas se implicaban, se dedicó al ámbito académico, dando clases y desarrollando sus intuiciones que se centran en el estudio de las relaciones interpersonales[102]. De hecho, hacia 1960, llegó a sentirse bastante distante de la visión del personalismo que se había generalizado por el influjo de Mounier y del personalismo comunitario, reclamando con fuerza un énfasis en la reflexión: «El personalismo o, si se prefiere, el interpersonalismo, ha conquistado un lugar envidiable en el parlamento de las filosofías contemporáneas, pero su éxito le ha costado caro. Ha llegado a ser vago y publicitario hasta la náusea. Se ha estancado en una política bien pensante cuyas intenciones son respetables, pero que nada tiene que ver con una investigación filosófica. En él está muerto el espíritu de investigación: no es más que un eslogan. Un deseo atroz de renunciar a una etiqueta tan decepcionante se apodera de mí, y así quedarme solo»[103]. Nédoncelle representa, por tanto, un tipo de personalista dedicado a profundizar y a desarrollar los presupuestos doctrinales del personalismo, no a la actuación social.

Nédoncelle impartió, entre otras materias, teología fundamental en la Universidad de Estrasburgo y fue decano de su Facultad de Teología. También fue doctor honoris causa por la Universidad Católica de Lovaina.

4.2. El amor y las relaciones interpersonales

El núcleo de la filosofía de Nédoncelle se puede situar en el estudio de las relaciones interpersonales y de la conciencia desde una perspectiva que procuraba unificar la

fenomenología con la ontología o metafísica. Por esto Jean Lacroix le denominó «el metafísico del personalismo», un apelativo que hizo fortuna, por lo que es corriente hacer referencia a Nédoncelle caracterizándolo de esta manera, aunque también estaría perfectamente justificado, como ha hecho Mondin, calificar su personalismo de intersubjetivo[104] por la gran importancia que dio a las relaciones interpersonales[105].

Además, al igual que Marcel y Wojtyla, y a diferencia de otros personalistas, Nédoncelle se caracteriza también por preocupaciones de orden metodológico que se concretan en su intento de emplear el método fenomenológico intentando darle un alcance ontológico no sometido directamente a las categorías aristotélicas. Se alejó, en consecuencia, tanto de los procedimientos de una metafísica abstracta, autodefinida como punto de referencia de toda categoría filosófica, como de una fenomenología estricta dependiente de la epoché. En este sentido, escribe: «se ha opuesto otra dificultad al método que preconizo. Algunos desean que una metafísica general preceda a la filosofía de la persona y que, a partir de los resultados obtenidos por una y otra, se arriesgue por fin a determinar la naturaleza del amor. El orden que yo he seguido parece casi el inverso de este. Es mucho más inductivo que deductivo; supone un va y viene y hasta una ósmosis entre la fenomenología y la metafísica. Se acerca al método expuesto en la obra póstuma de Louis Lavelle. Es toda la cuestión de la experiencia metafísica la así suscitada y exige no esquivarla»[106].

El punto de partida específico de la reflexión de Nédoncelle fue la experiencia de la conciencia de sí percibida en comunión con otras conciencias. Nédoncelle quería construir una filosofía de las relaciones interpersonales que situase esa relación en el inicio mismo de la persona. Consideraba un error concebir a la persona como una entidad aislada y añadirle después la relación interpersonal, porque esa relación estaba ya desde el principio. Frente al solipsista cogito cartesiano, afirma: «la comunión de las conciencias es el hecho primitivo; el cogito tiene antes que nada un carácter recíproco»[107]. En otras palabras, la persona se encuentra desde el inicio en relación con los otros y toma conciencia de sí teniendo presente la existencia de otras conciencias.

Surge así el elemento esencial en el pensamiento de Nédoncelle: la díada yo-tú. La persona encuentra frente a su yo un «tú» y, para crecer, debe acogerlo y relacionarse con él. Pero esa relación, para que sea lograda y produzca los resultados esperados, requiere la reciprocidad, es decir, una postura similar por parte del «otro yo» que nosotros observamos como un «tú». Se requiere, en otras palabras, que entre las dos personas se establezca un vínculo de amor. «Para tener un yo, explica Nédoncelle, es preciso ser querido por otro yo y, a su vez, quererle; es preciso tener una conciencia, al menos oscura, del otro y de las relaciones que unen entre sí los términos de esta red espiritual que es el hecho primitivo de la comunión de las conciencias… Otro no significa no-yo,

sino voluntad de promoción del yo, transparencia del uno para el otro. Es una coincidencia de los sujetos, una doble inmanencia… Desde entonces se constituye o se revela una conciencia colegial, un nosotros»[108].

Como ya indicara Mounier, el otro no es un límite con el que debemos enfrentarnos para poder desarrollar nuestra personalidad; es, por el contrario, una ayuda necesaria para la propia promoción. Debe, eso sí, entrar con nosotros en una relación de amor, es decir, de promoción; es entonces cuando surge el nosotros. La díada yo-tú de Nédoncelle no es, por tanto, exclusivista ni localista, es la célula en la que se incuba la universalidad del nosotros que, por lo demás, no es una concesión al colectivismo, porque no consiste en un conjunto de entidades anónimas, sino en un grupo de personas independientes, conscientes de sí y autónomas, pero vinculadas por el amor. El amor es, por tanto —y así lo define Nédoncelle—, una voluntad de promoción que une las conciencias en una comunidad espiritual. Es este presupuesto el que da sentido al matrimonio y convierte la fidelidad en una tarea hermosa[109].

Ahora bien, aun en estos casos tan elevados, el amor que encontramos en las otras personas es finito, limitado y caduco. Hay encuentros que se revelan fallidos y nos perjudican. Además, aunque los encuentros con las personas que nos quieren nos influyen positivamente y nos ayudan a construir nuestra identidad, esa influencia nunca es tan decisiva que construya radicalmente a la otra persona. «No existe propiamente la creación de una persona por otra… y está bien claro que un hombre no es totalmente el efecto de otro hombre ni aun en la procreación»[110].

Son estas carencias y límites las que llevaron a Nédoncelle a intuir la presencia y la necesidad de un amor absoluto y definitivo que solo puede encontrarse en Dios, el «Tú» por excelencia, el único que puede construir y promocionar radicalmente a cada persona. «La posibilidad de dirigirnos sin límites hacia una realización total de nosotros, que fuera a la vez realización total de la red de personas con las cuales nos encontramos en la existencia, no puede explicarse ni por los esfuerzos del yo ni por la colegialidad de todos los yo. No puede explicarse más que por un Dios, que debe ser personal. No solamente estamos causados por el ser, sino también queridos por un Dios… La fenomenología del cogito concreto nos impone el reconocimiento de esta prioridad divina en nosotros como una conclusión por la reflexión sobre la causa y el fin de nuestro querer»[111].

Esta referencia a Dios a través del análisis de la experiencia subjetiva de las personas, esa necesidad del Tú divino para que exista con toda plenitud un nosotros colegial y auténtico podría entenderse como una caída hacia el ontologismo, como un intento de ver la presencia de Dios en el desvelamiento de la conciencia de la reciprocidad. Para Nédoncelle, sin embargo, no hay nada de eso. Se trata más bien de una prueba de la existencia de Dios lograda mediante la reflexión filosófica sobre las personas y sobre su actividad relacional. La limitación, la insuficiencia y la caducidad

que presentan de hecho esas relaciones, frente a la plenitud de ser que potencialmente podrían lograr, solo encuentra justificación en la existencia de ese Tú divino que crea por amor a las personas y está decidido a promocionarlas radicalmente para que alcancen su perfección.

Continuar con el siguiente capitulo

[1] También influyen Berdiaeff y Blondel con su teoría de la acción.

[2] R. Maritain, Les grandes amitiés, Desclée de Brouwer, París 1949, pp. 94-95. Maritain, después de su encuentro con el tomismo, revisó su posición sobre Bergson, en J. Maritain, La philosophie bergsonienne (1913).

[3] Cfr. B. Mondin, Storia dell'Antropologia Filosofica, vol. 2, cit., pp. 471-513.

[4] Existe también una versión italiana del espiritualismo, cuyo principal representante es M. F. Sciacca (1908-1975). Una de sus obras principales es La filosofía dello spirito (1951).

[5] Jean Lacroix (1900-1986) estuvo muy influenciado por Blondel y fue discípulo-compañero de Mounier, pues fundaron juntos Esprit, si bien el liderazgo indiscutible fue asumido por este último. Algunas de sus obras más conocidas son: Personne et amour, 1942; Force et faiblesse de la famille, 1948; Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps, 1949; L'échec, 1964, Le désir et les désirs, 1975; Philosophie de la culpabilité, 1977. Cfr. L. A. Aranguren, El reto de ser personas. La antropología de Jean Lacroix, BAC, Madrid 2000. Tratamos su visión del personalismo en IV.1.2.

[6] Algunos autores incluyen a Paul Ricoeur dentro del personalismo —nosotros mismos lo hemos hecho en alguna ocasión— pero de un análisis más atento de su pensamiento se desprende que esta opción es incorrecta. Y no tanto (o no solo) porque Ricoeur anunciara la muerte del personalismo, sino porque sus claves teóricas son sustancialmente diversas de las que caracterizan a este grupo de pensadores (ver cap. IV), comenzando por que no emplea el concepto de persona, sino el de sujeto. Esto no obsta para que se pueda encontrar en Ricoeur una sólida afinidad con el personalismo que se funda en que sus tres grandes maestros reconocidos son Marcel, Jaspers y Husserl, habiendo sufrido, además, una cierta influencia de Mounier. Y que constituya también una referencia ideal para una conexión o ampliación del personalismo con la hermenéutica del símbolo y del texto o que proporcione una plataforma excepcional para el análisis de la identidad personal a través de obras como Soi-même comme un autre (1990), entre otras muchas aportaciones. Pero entendemos que su carácter no específicamente personalista se puede deducir con facilidad de su propia autobiografía intelectual en la que solo aparece una alusión muy limitada a Mounier y ninguna al concepto de persona. Cfr. P. Ricoeur, Intellectual autobiography, cit., y también J. Michel, Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain, Cerf, Paris 2006.

[7] Marcel también estuvo presente en el nacimiento de Esprit.

[8] Para la biografía de Maritain cfr. J.-L. Barré, Jacques et Raïssa Maritain. Les mendiants du ciel, Stock, París 1995; R. Maritain, Les grandes amitiés, Desclée de Brouwer, Paris 1949, y J. Maritain, Carnet de notes, Oeuvres complètes, vol. XII. Para un análisis de su pensamiento se puede recurrir a J. M. Burgos, Para comprender a Jacques Maritain, Mounier, Salamanca 2005; J. R. Calo – D. Barcala, El pensamiento de Jacques Maritain, Pedagógicas, Madrid 1987, y A. Pavan, La formazione del pensiero di J. Maritain, Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1985². Algunos estudios sobre temas específicos los ofrecen C. A. Scarponi, La filosofía de la cultura en Jacques Maritain, EDUCA, Buenos Aires 1996; M. Rumayor, Educación, voluntad y Dios. Notas sobre la paideia personalista de Jacques Maritain, Caparrós, Madrid 2006; M. Lorenzini, L'uomo in quanto persona. L'antropologia di Jacques Maritain, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990.

[9] Cfr. E. Gilson, El realismo metódico, Encuentro, Madrid 1997.

[10] Cfr. J. Petit, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier. Correspondence (1929-1939), Desclée de Brouwer, Paris 1973.

[11] J. Maritain, Carnet de notes, cit., «Préface», p. 130.

[12] Además hay que tener en cuenta sus investigaciones sobre metafísica (Septs leçons sur l'être, 1933), sobre el existencialismo, sobre la cultura (Religión et culture, 1930), sus incursiones en el terreno de la educación (Pour une philosophie de l'éducation, 1959), la filosofía de la naturaleza (La philosophie de la nature, 1936), la filosofía de la historia (On the philosophy of history, 1957) o la teología (De la grâce et de la humanité du Jesús, 1967, y De l'Église du Christ, 1970).

[13] J. Maritain, Le philosophe dans la cité, Oeuvres complètes, vol. XI, pp. 27-28.

[14] Así lo señala Juan Pablo II: «La "iluminación de la razón" suscitó en el joven Maritain una adhesión tan profunda al pensamiento de Sto. Tomás que, por un movimiento espontáneo de su espíritu, llegó a ser uno de los principales artífices de aquel "renacimiento tomista" que el Magisterio de la Iglesia, con León XIII, había deseado y promovido como respuesta a las principales necesidades de la cultura moderna, y como vía para superar el divorcio "contra natura" entre razón y fe (Aeterni Patris, 1879). A esta vocación, que le llevó a sufrir dificultades, incomprensiones y enfrentamientos, permaneció fiel hasta la muerte» (Juan Pablo II, Carta al «Convegno promosso nel centenario della nascita di Jacques Maritain», 5-VIII-1982, en Jacques Maritain oggi (a cura di V. Possenti), Vita e Pensiero, Milano 1983, p. 18).

[15] Cfr. J. Maritain, Septs leçons sur l'être (1933).

[16] Cfr. J. M. Burgos, La inteligencia ética. La propuesta de Jacques Maritain, Peter Lang, Berna 1995.

[17] Cfr. J. Maritain, La loi naturelle ou loi non écrite (1950).

[18] «Hay que distinguir un conocimiento filosófico de los valores morales y un conocimiento natural, prefilosófico, de estos valores. Hace falta hacer esta distinción porque la filosofía moral presupone la experiencia moral. Hay un conocimiento moral, propio del hombre ordinario, de la experiencia común, que precede al conocimiento filosófico. La gente no ha esperado a la filosofía para tener una moral» (J. Maritain, Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, Oeuvres complètes, vol. IX, p. 789). El tema lo retomaría más tarde Karol Wojtyla.

[19] Cfr. J. Maritain, Court traité de l'existence et de l'existant (1947, y S. Mosso, Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di Jacques Maritain, Massimo, Milano 1979.

[20] J. Maritain, Tres reformadores, Encuentro, Madrid 2006, pp. 24-25. Santamaría indica que Maritain se inspira, para la elaboración de estos conceptos, en el pensamiento de Garrigou-Lagrange (por ejemplo, en su obra El sentido común). Cfr. C. Santamaría, Jacques Maritain y la polémica del bien común, ACN de P, Madrid 1955, pp. 79-80. El problema de la relación entre individuo y persona, al igual que su articulación con el bien común, es complejo en Maritain. Cfr. J. M. Burgos, Para comprender a Jacques Maritain, cit., pp. 149-160.

[21] Hubo tres líneas de interpretación. Una gran mayoría de intelectuales católicos valoró esta obra de modo muy positivo y la tomó como fuente de inspiración al encontrar en ella un modo de ser católicos y modernos. Los pensadores de corte más progresista, especialmente después del Concilio, consideraron que Maritain se había quedado corto. Y la línea más tradicionalista se enfrentó a Maritain acusándolo de secularista y de traicionar los principios cristianos. Esta línea se opuso con mucha fuerza a Maritain causándole notables problemas pero, desde el punto de vista ideológico, dejó de tener un mínimo de consistencia a partir del Concilio, que asumió la orientación de las tesis maritainianas. Sobre esta cuestión, cfr. J. M. Burgos, Para comprender a Jacques Maritain, cit., pp. 137 y ss.; J. R. Calo - D. Barcala, El pensamiento de Jacques Maritain, cit., cap. VII: «Reacciones ante la nueva cristiandad». Para los ataques en Italia, ver J. D. Durand, La 'civiltà cattolica' contre Jacques Maritain. Le combat du père Antonio Messineo, «Notes et Documents» 2 (2005), pp. 34-71. El caso de España lo veremos más adelante.

[22] Esto no implica una mera valoración negativa de esa época, sino la constatación de que todo modelo de sociedad remite a un tiempo histórico determinado y no puede reproponerse de manera utópica cuando este concluye.

[23] J. Maritain, Humanismo integral, cit., p. 104.

[24] Ibíd., p. 160.

[25] El mismo Maritain confirma la existencia de este cambio de perspectiva en Réflexions sur l'Amérique (publicada originalmente en inglés con el título Reflections on America, 1958), donde afirma que creyó encontrar en este país una sociedad cercana a su formulación de la nueva cristiandad: «una sociedad secular de inspiración

religiosa».

[26] Cfr. R. Dahl, La democracia. Una guía para los ciudadanos, Taurus, Madrid 1999.

[27] Mounier exhibió una actitud mucho más contraria que Maritain al parlamentarismo.

[28] Existe una edición reciente de estas dos obras: J. Maritain, Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia, Palabra, Madrid 2001.

[29] J. Maritain, El campesino del Garona, Desclée de Brouwer, Bilbao 1967, pp. 86-87. Como veremos más adelante, el término, a partir de Mounier, adquirió unas connotaciones especiales.

[30] J. Maritain, Humanismo integral, cit., pp. 174-175.

[31] Maritain mantuvo un intenso debate con algunos tomistas que, curiosamente, mantenían una primacía absoluta del bien común. Cfr. Ch. de Koninck, De la primacía del bien común contra los personalistas, Cultura Hispánica, Madrid 1952, y C. Santamaría, Jacques Maritain y la polémica del bien común, ACN de P, Madrid 1955. De todos modos, su posición en torno al bien común es compleja. Para un análisis detallado cfr. J. M. Burgos, La paradoja de la vida social. Un análisis del bien común en Jacques Maritain, en J. H. Gentile (ed.), La persona y el bien común, Áltera Ediciones, Córdoba (Arg.) 2012, pp. 51-75.

[32] Cfr. J. L. Cañas, La filosofía personalista de Gabriel Marcel (inédito); C. Díaz, Treinta nombres propios, cit.; C. Bartnik, Studies in personalist system, KUL, Lublin 2006, y Ph. Trower, Confusión y verdad. Raíces históricas de la crisis de la Iglesia en el siglo XX, El buey mudo, Madrid 2010.

[33] Cfr. J. L. Cañas, Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor, Palabra, Madrid 1998.

[34] Algunas de las más relevantes son: La Grâce (1911), Le palais de sable (1913), Le coeur des autres (1920), Le Quatour en fa dièse (1925), Un homme de Dieu (1925), Le Monde cassé (1933), L'Emmissaire (1949) y Le signe de la Croix (1949). Cfr. Ch. Moeller, Gabriel Marcel y el misterio de la esperanza, en Literatura del siglo XX y cristianismo, Tomo IV, La esperanza en Dios nuestro Padre, Gredos, Madrid 1965, pp. 179-341. Un análisis de su obra teatral y en particular de la pieza Un hombre de Dios, en J. L. Cañas, Gabriel Marcel, cit., pp. 189-249.

[35] La influencia de Marcel se extiende a Jean Wahl, Paul Ricoeur, Jean Paul Sartre y Emmanuel Lévinas, que acudieron, junto con otros intelectuales, a sus famosas reuniones de los viernes.

[36] G. Marcel, Du réfus à l'invocation. Trad. de Alberto Gil bajo el título Filosofía concreta, Revista de Occidente, Madrid 1959, p. 26. Para la exposición del pensamiento de Marcel me apoyo en J. L. Cañas, La filosofía personalista de Gabriel Marcel, cit. Una obra clásica es R. Troisfontaines, De l'existence à l'être. La philosophie de G. Marcel, Nauwelarts, Lovaina 1968, 2 vols.

[37] Ibíd., p. 79.

[38] Se trata de un concepto de experiencia muy similar al de Karol Wojtyla.

[39] En Marcel es continuo el rechazo del racionalismo y del «espíritu de abstracción» del idealismo, lo que podría conducir a tildar su filosofía de irracionalista y a invalidar el alcance de estas premisas metodológicas. Pero tal objeción solo tiene valor si se admite que la racionalidad lógica es el único modo de empleo de la inteligencia. Marcel, por el contrario, tenía una visión muy amplia que le llevó incluso a reconocer «la necesidad de la abstracción, entendida como la potencia de captación de las realidades profundas» (G. Marcel, Les hommes contre l'humain, La Colombe, París 1951, p. 115).

[40] Ibíd., 74. Julián Marías, como veremos, se expresará en términos idénticos.

[41] Cfr. J. Urabayen, La concepción de Gabriel Marcel acerca de la persona y la dignidad personal, en AA.VV., El primado de la persona en la moral contemporánea, Universidad de Navarra, Pamplona 1997, pp. 321-337.

[42] G. Marcel, El misterio del ser, Edhasa, Barcelona 1971, pp. 169, 307.

[43] G. Marcel, Du réfus à l'invocation, cit., p. 30.

[44] G. Marcel, El misterio del ser, cit., p. 288.

[45] Ibíd., p. 184.

[46] G. Marcel, Être et avoir I (1928-1933). Traducción de Félix del Hoyo bajo el título de Diario Metafísico, Guadarrama, Madrid 1969, p. 209.

[47] G. Marcel, Aproximaciones al misterio del ser, Encuentro, Madrid 1987, p. 58. Traducción de J. L. Cañas

de Positions et approches concrètes du Mystère ontologique.

[48] Su metafísica no fue apreciada por los neotomistas. Gilson la calificó de «misticismo especulativo» y Maritain, que en este aspecto era básicamente tomista, de «una metafísica no genuina».

[49] Cfr. G. Marcel, Être et avoir I (1928-1933), p. 124.

[50] Ibíd., p. 162.

[51] G. Marcel, Du réfus à l'invocation, cit., p. 173.

[52] G. Marcel, Être et avoir I (1928-1933), cit., p. 119.

[53] Ibíd., p. 58. Para Marcel la familia es el lugar por excelencia del compromiso. Cfr. G. Marcel, El misterio familiar, en Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 81-108.

[54] «La posibilidad permanente del suicidio es, en este sentido, el punto quizá esencial de todo pensamiento metafísico verdaderamente auténtico» (G. Marcel, Aproximaciones al misterio del ser, cit., p. 49).

[55] G. Marcel, Dos discursos y un prólogo autobiográfico, Herder, Barcelona 1967, p. 13.

[56] Una excelente biografía la proporciona N. Bombacci, Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio, Emmanuel Mounier, Salamanca 2002. Los estudios sobre su pensamiento son muy abundantes. Cfr., por ejemplo, P. Ricoeur, Une philosophie personnaliste, Esprit, 174 (1950); V. Melchiorre, Il contributo filosófico di Emmanuel Mounier, Padua 1955; T. Urdanoz, Historia de la filosofía, vol. VIII, BAC, Madrid 1998, pp. 363 y ss., y A. Domingo Moratalla, Un humanismo del siglo XX: el personalismo, cit., pp. 77-124. Para bibliografía ver J. L. Lorda, Antropología, cit., pp. 211 y ss.

[57] Cfr. J. Petit, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier. Correspondence (1929-1939), Desclée de Brouwer, Paris 1973, y J. Amato, Mounier and Maritain. A French Catholic Understanding of the Modern World, The University of Alabama Press, Alabama 1975.

[58] «El proyecto inicial de Mounier es fundar un nuevo humanismo, a la medida de una crisis total» (J.-M. Domenach, La presenza de Mounier nella cultura europea del dopoguerra, en VV.AA., Mounier trent'anni dopo. Atti del Convegno di studio dell'università cattolica, Vita e Pensiero, Milano 1981).

[59] «Se puede decir, si se quiere reunir una realidad compleja en fórmulas simples, que Esprit aparece en el centro de tres crisis más o menos simultáneas: la de una sociedad trastornada por la guerra y pronto por la gran depresión económica; la del movimiento obrero, desgarrado por la revolución bolchevique; la de un medio católico que todavía no ha encontrado su lugar en la ciudad» (M. Winock, Histoire politique de la revue Esprit (1930-1950), Editions du Seuil, 1975, p. 9). P. van der Meer, que fue el editor de la revista, relata con precisión las características del proyecto que le propusieron y la personalidad de quienes lo emprendían en P. van der Meer, Hombres y Dios, cit. Sobre el papel de Mounier en Esprit cfr. también VV.AA., Emmanuel Mounier. Actes du colloque tenu à Unesco. Parole et Silence, Secomed Mediation, Langres 2003.

[60] Cfr. E. Mounier, Revolución personalista y comunitaria (1935), en El personalismo. Antología esencial, Sígueme, Salamanca 2002, pp. 31-69. Otras ideas que propone son: ir más allá de la crisis, disociar lo espiritual de lo reaccionario, importancia de la revolución entendida como metanoia, rehabilitación del mundo sólido, de la comunidad, realismo espiritual, etc.

[61] También de ese período, pero menos relevantes, son: ¿Qué es el personalismo? (1947) y Feu la Chrétienté (1950).

[62] La primera persona que conozcamos que dio el nombre de personalismo a una filosofía fue Ramón de Campoamor quien, en 1855, publicó un libro titulado El personalismo. Apuntes para una filosofía. En cuanto al término personalismo comunitario algunos lo atribuyen a Maritain, que lo habría usado ya en 1928 en las conferencias que dio en la Universidad de Santander y dieron origen a Humanismo integral. Guitton, por el contrario, dice que Chévalier la habría usado anteriormente en conversaciones con estudiantes.

[63] Cfr. E. Mounier, Manifiesto al servicio del personalismo, cit., p. 367.

[64] Ibíd.

[65] Ibíd.

[66] E. Mounier, ¿Qué es el personalismo?, en El personalismo. Antología esencial, Sígueme, Salamanca 2002, p. 669.

[67] Ibíd., p. 664.

[68] E. Mounier, El personalismo, en El personalismo. Antología esencial, Sígueme, Salamanca 2002, pp. 675-676.

[69] «De este modo, aunque hablemos, por comodidad, del personalismo, preferimos decir que hay personalismos y respetar sus andaduras distintas. Un personalismo cristiano y un personalismo agnóstico, por ejemplo, difieren hasta en sus estructuras íntimas» (Ibíd., p. 676).

[70] Al menos yo no conozco ni marxistas ni relativistas ni agnósticos ni nitzscheanos que hayan tenido interés en cobijarse bajo el término de personalismo.

[71] Valga como confirmación este testimonio personal de un militante personalista: «En mi opinión, afirma Vicent Miquel, del partido Unió Democràtica del País Valencià, por personalismo deberíamos entender la actuación civil orientada a aplicar en la sociedad los valores y las ideas consecuentes con el pensamiento de Emmanuel Mounier» (A. Colomer y A. Monzón (eds.), Emmanuel Mounier i la tradició personalista, Universitat de Valencia, Valencia 2001, p. 118). Cfr. X. M. Domínguez, A. Clavo y L. Narvarte, La revolución personalista y comunitaria en Mounier, Mounier, Salamanca 2002.

[72] Podríamos considerar el Tratado del carácter como una excepción a esta regla, si bien es un texto sobre todo psicológico.

[73] E. Mounier, El personalismo, cit., p. 676.

[74] Sobre el concepto de definición-descripción cfr. J. M. Burgos, Antropología, cit., pp. 41-44.

[75] E. Mounier, Manifiesto al servicio del personalismo, cit., p. 409.

[76] E. Mounier, El personalismo, cit., p. 706.

[77] En Mounier, como ya hemos dicho, el pensamiento es operativo, por lo que sus categorías antropológicas no son estáticas y ni siquiera estrictamente académicas, sino principios de acción personal y social. «Estas fórmulas no deben separarse del impulso por el que yo me lanzo a la promoción de un “mundo”; no son tanto definiciones de la persona como señales de orientación hacia una civilización por hacer. Así, la vocación no tiene sentido más que para un mundo de la “meditación”, la encarnación más que para el mundo del “compromiso”; la comunión más que para un mundo del “despojo”» (P. Ricoeur, Une philosophie personnaliste, Esprit, 174 (1950), p. 866).

[78] E. Mounier, El personalismo, cit., p. 693.

[79] Ibíd., pp. 701-702.

[80] E. Mounier, Revolución personalista y comunitaria, cit., p. 87.

[81] Esta categorización está inspirada en Scheler. El aprendizaje del tú, en Marcel.

[82] E. Mounier, Revolución personalista y comunitaria, cit., p. 90.

[83] Ibíd., p. 99.

[84] En el Manifiesto al servicio del personalismo, Mounier propone tres áreas fundamentales en las que se debía trabajar parar transformar la sociedad: la familia, la cultura y la economía.

[85] Cfr. E. Mounier, Manifiesto al servicio del personalismo, cit., pp. 467-500: «Una economía para la persona».

[86] E. Mounier, Manifiesto al servicio del personalismo, cit., p. 475.

[87] Mounier también fue partidario de una actitud de tipo federalista que influyó en la construcción de la Unión Europea a pesar de que, paradójicamente, estaba en contra de las grandes agrupaciones políticas. Cfr. H. Brugmans, La idea europea (1920-1970), Moneda y Crédito, Madrid 1972, pp. 77-84.

[88] Pero deducir de aquí, como algunos han hecho, que tuvo simpatías hacia el fascismo es algo que no tiene el menor sentido. También se le ha acusado de colaborar con el régimen de Vichy, pero Mounier se limitó a intentar sacar adelante Esprit en las condiciones existentes en ese momento, y, justamente por eso, acabó encarcelado. Cfr. N. Bombacci, Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio, cit., pp. 106-109 y 166-168.

[89] Cfr. E. Mounier, Comunismo, anarquía, personalismo, Zero, Madrid 1973, pp. 36-52. Cfr. también C. Díaz y M. Maceiras, Introducción al personalismo actual, Gredos, Madrid 1975, pp. 46-61.

[90] E. Mounier, Comunismo, anarquía, personalismo, cit., p. 48.

[91] E. Mounier, Debate en alta voz con el comunismo (1946), publicado en Comunismo, anarquía, personalismo, cit., p. 196.

[92] «El marxismo forma parte de la gran corriente de reacción contra el idealismo y el subjetivismo que personalismos y existencialismos han desarrollado —tal vez menos profundamente que él— en el análisis del homo faber, pero que han llevado en direcciones esenciales, abandonadas por él. Descripción aguda del status social y técnico del hombre, el marxismo es una filosofía grosera en las otras incidencias» (E. Mounier, Debate en alta voz con el comunismo, cit., p. 177).

[93] Para todo este período cfr. N. Bombacci, Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio, cit., cap. 21: «Marxismo abierto y marxismo escolástico».

[94] «Hay quien se pregunta hoy cómo algunos jóvenes cristianos pudieron ser fascinados por el marxismo entre 1940 y 1950, y quien no teme recurrir al psicoanálisis para explicar esta perversión. La realidad es mucho más simple. No se podría imaginar, si no se las ha vivido, la fortaleza y el entusiasmo con que se nos presentaron, cuando teníamos veinte años, aquellos supervivientes del antifascismo, aquellos viejos militantes de las huelgas, aquellos vencidos de todas las batallas, proscritos de Italia y de Alemania, que, en medio del derrumbamiento de nuestro país, no dudaban ni por un momento de la victoria. Con ellos aprendimos a combatir. Con ellos cantábamos el himno de la brigada Thaelmann: "Oh patria lejana, /Nosotros combatiremos y venceremos por ti, /Libertad". Bien sé que el fanatismo no justifica nada, y que se puede morir en masa por las causas más viles. Pero los hombres de que hablo eran seres de esperanza, lúcidos, realistas, consagrados a la fraternidad, sacrificados a un destino mejor, y quien no ha conocido a aquellos hombres no podrá nunca comprender qué esperanza ha producido el comunismo, mucho más allá de un régimen o de un dogma» (J.-M. Doménach, Dimensiones del personalismo, Nova Terra, Barcelona 1969, pp. 337-338).

[95] De hecho, entendía que los comunistas considerasen ofensivo que se les comparase con los fascistas.

[96] E. Mounier, Oeuvres, vol. III, p. 183.

[97] E. Mounier, Debate en alta voz con el comunismo, cit., p. 192.

[98] Ibíd., p. 198.

[99] Esta es también la opinión de M. Winock, Historie politique de la revue «Esprit» 1930-1950, Ed. du Seuil, París 1975, y de otros.

[100] «Los griegos tropezaban dos veces cuando afrontaban el problema del hombre: La primera vez con la multiplicidad de las almas, que les parecía fragmentar en el espacio la pura esencia del pensamiento; la segunda, con el origen de las almas, que les parecía un atentado contra el curso de la eternidad. La afirmación cristiana ataca al alma pagana en estos dos puntos sensibles» (E. Mounier, Personalismo y cristianismo, cit., p. 547).

[101] Cfr., por ejemplo, El afrontamiento cristiano (1945).

[102] El pensamiento de Nédoncelle ha sido muy estudiado en español por Vázquez-Borau. Cfr. J. L. Vázquez-Borau, La filosofía personalista de Maurice Nédoncelle, Publicaciones Horeb, Barcelona 2000; Maurice Nédoncelle, metafísico de la persona, Publicaciones Horeb, Barcelona 2000; Del amor y la amistad: Platón-Nédoncelle, Publicaciones Horeb, Barcelona 1997; La importancia de la relación Schelling-Nédoncelle, Publicaciones Horeb, Barcelona 1996; Naturaleza y misterio Kant-Nédoncelle, Publicaciones Horeb, Barcelona 1997. Cfr. también el extenso trabajo de J. Fernández González, Antropología dialéctica. Estatuto metafísico de la persona según Maurice Nédoncelle (2 vol.), Universidad Complutense, Madrid 1982. Un elenco completo de sus obras se encuentra en el libro-homenaje Explorations personnalistes, Aubier, Montaigne 1970.

[103] M. Nédoncelle, Persona y naturaleza humana. Estudio lógico y metafísico, Mounier, Salamanca 2005, p. 18. Analizamos este problema en el cap. IV.1.

[104] Cfr. B. Mondin, Storia dell'Antropologia Filosofica, vol. 2, cit., pp. 535–543.

[105] Otro gran tema que le ocupó fue el concepto de persona y su historia. De hecho, había proyectado una completa historia del concepto de persona que no pudo llegar a concluir por sus obligaciones académicas como decano. Cfr. M. Nédoncelle, Pròsopon et Persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique, en «R.S.R.», 3-4 (1948), pp. 277-300.

[106] M. Nédoncelle, Persona y naturaleza humana. Estudio lógico y metafísico, Mounier, Salamanca 2005, p. 21.

[107] M. Nédoncelle, La réciprocité des consciences, Paris 1942, p. 310. Se trata de su obra fundamental.

[108] M. Nédoncelle, La réciprocité des consciences, cit., p. 319.

[109] Cfr. M. Nédoncelle, La fidelidad, Palabra, Madrid 2002.

[110] M. Nédoncelle, Conscience et logos. Horizons et réflexions d'une philosophie personaliste, Paris 1971, pp. 7-11.

[111] Ibíd., pp. 11-12.

III. OTRAS CORRIENTES PERSONALISTAS

1. El personalismo italiano

1.1. Del idealismo al personalismo

El personalismo italiano, como ha remarcado Rigobello, que es uno de sus principales estudiosos, surge por un camino propio: la crisis del neoidealismo[1]. A principios del siglo XX, el ambiente filosófico en Italia estaba dominado por dos versiones del idealismo: el neoidealismo historicista de Croce y el neoidealismo actualista de Gentile[2]. Sin embargo, a pesar de la categoría intelectual de ambos filósofos y de su aplastante predominio en los ambientes culturales, su postura comenzó a resultar insatisfactoria. El neoidealismo, aun en versiones italianizadas, resultaba demasiado abstracto, demasiado lejano y, por eso, algunos filósofos, de modo autónomo, empezaron a recorrer un camino inverso al emprendido por Hegel. Se buscaba pasar de lo trascendente y abstracto a lo concreto y existencial, y de la lógica impersonal a la fenomenología concreta y pegada a lo real.

El primero que se aventuró por esa senda fue Armando Carlini (1878-1959) quien, buscando modos de concretar lo trascendente, se acercó a la categoría de persona, y la definió como «una existencialización del trascendental». Es decir, Carlini se mantenía todavía en una estructura de partida idealista —la categoría fundamental era lo trascendental—, pero se planteaba ya que ese trascendental había que existencializarlo y concretarlo y, si se realizaba esa operación, la categoría a la que había que acudir era la de la persona. Carlini dio, por tanto, los primeros pasos desde el neoidealismo al personalismo, pero solo de modo balbuceante. Por eso, aunque existen bastantes elementos personalistas en su obra, nunca se definió a sí mismo como personalista ni tampoco se relacionó con los personalistas europeos[3].

Quien sí recorrió un itinerario completo desde el neo-idealismo al personalismo fue Luigi Stefanini (1891-1956)[4], quien, según Rigobello, es «el fundador y principal representante del movimiento personalista en Italia». Nació en Treviso y su carrera no fue fácil pues tuvo que sufrir los límites que para un católico suponía un ambiente académico laicista e impregnado de neoidealismo e inmanentismo. Combatió en la Primera Guerra Mundial y trabajó con denuedo en el movimiento católico juvenil. Fue profesor de Instituto en Mantua y en Padua y, en 1937, consiguió la cátedra de Filosofía

Teórica en Messina. Después pasó de nuevo a Padua, donde desarrolló la mayor parte de su obra y donde murió prematuramente en 1956. Su pensamiento, que estaba llegando a su madurez por aquella época, quedó irremediablemente truncado[5].

Se puede decir que Stefanini llegó al personalismo desde la historiografía. En efecto, fueron sus estudios sobre Gioberti y el existencialismo los que le hicieron centrarse poco a poco en la categoría de persona. Y, a diferencia de Carlini, esta evolución le llevó hacia una filosofía plenamente personalista que desarrollaría sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial.

Su pensamiento se puede estructurar en torno a dos grandes ejes. El primero es la elaboración de una metafísica de la persona, es decir, un replantemiento de las categorías metafísicas desde una perspectiva personal. No se trataba, como hacía Carlini, de intentar existencializar el trascendental, y ni siquiera de realizar un análisis ontológico de la persona que abarque su actividad, su capacidad de crear imágenes y significados, su apertura trascendente a los hombres y a Dios, etc. Se trataba, dando un paso más, de reelaborar las categorías metafísicas tradicionales de cuño aristotélico, que dependen estructuralmente de la noción de ente, en otras nuevas que partieran de la noción de persona, comenzando por la primera de todas ellas, la de «ser». Es en este sentido en el que afirma: «El ser es personal y todo lo que en el ser no es personal es el resultado de la productividad de la persona, en cuanto medio de manifestación de la persona y de comunicación entre las personas»[6].

La metafísica de la persona es, pues, el punto de anclaje de su pensamiento, pero una vez que encontró terreno firme se esforzó por sacar las consecuencias. Este es el segundo eje al que nos referíamos: la elaboración de una summa personalista que quedará truncada por su prematura muerte. Algunos de los elementos que la componen son muy similares a los ya mencionados al hablar del personalismo francés[7]. Pero Stefanini inició también nuevos caminos, buena parte de los cuales se encuentran recogidos en una de sus obras más importantes: El personalismo social (1952).

En esta obra, reflexiona, por ejemplo, sobre la relación entre autonomía y teonomía moral y, en vez de contraponer ambos conceptos, como suele ser habitual, Stefanini considera la posibilidad de que ambas se apoyen mutuamente. Así, por un lado, insiste en la autonomía de la conciencia personal. Somos los dueños de nosotros mismos y debemos actuar de acuerdo a lo que juzgamos en conciencia, a la visión que nos hemos formado de nosotros. Ahora bien, es justamente esa capacidad de ser dueños de nosotros mismos, de ejercitar con plenitud la libertad y la racionalidad (es decir, la autonomía), la que nos lleva a la trascendencia porque el hombre se da cuenta en cada acción moral de que, a pesar del dominio que tiene sobre sí mismo, no se funda totalmente a sí mismo y requiere, por lo tanto, otro ser que le haya fundado de modo radical (teonomía).

Stefanini también analizó las relaciones entre intimidad e institución abogando por

una postura de equilibrio que no dejase al sujeto completamente desvalido de modo que tuviera que repensar continuamente sus acciones, pero tampoco lo esclavizara a las leyes automáticas de la institución o de la costumbre. Otra cuestión que apuntó es la necesidad de estudiar el acto humano de modo global. Stefanini consideraba que algunas filosofías, en su intento por profundizar en el estudio del hombre, habían cometido el error de dividir el acto humano en tantas partes y secciones que, si bien se había avanzado en un conocimiento analítico de la acción, se había perdido la visión de conjunto. El acto humano ya no parecía una acción del hombre, sino una especie de ingenio mecánico compuesto por numerosas piezas que quedaban atribuidas o bien a la inteligencia o bien a la voluntad, lo que conducía, a su vez, a complejos círculos viciosos. Stefanini abogaba por salir de este problema replanteando los datos iniciales, es decir, evitando la división del acto de la persona en numerosos compartimentos estancos que, en realidad, no existen. Es el hombre quien existe y actúa, no la voluntad o la inteligencia o la potencia apetitiva. En este sentido, consideraba que «restablecer el acto humano en su indisoluble plenitud de visión y producción (se trata, naturalmente, del actus humanus, no de cualquier actus hominis) es salvarse de una descomposición que se presta a las agregaciones efímeras y malsanas. Pensamiento, voluntad y amor no están nunca uno fuera del otro, sino que señalan la copresencia de tres aspectos en el plano indivisible de una única realidad»[8].

Por lo que respecta a la sociedad y a las formas de gobierno, Stefanini defendió la democracia parlamentaria y propuso una visión solidaria de la sociedad que retomaba ideas del «cuerpo místico» cristiano[9]. Es nuevo, sin embargo, su estudio del psicoanálisis, al que se opuso en sus versiones radicales y ortodoxas llegando a compararlo con el marxismo. «Al rígido determinismo marxista, que mueve los acontecimientos de la historia en función del factor económico, se asocia el determinismo psíquico freudiano que, para cada factor psíquico consciente, encuentra su ineluctable condicionamiento causal en un hecho psíquico inconsciente sin conceder margen alguno a la libertad humana»[10]. También encontramos análisis estéticos. Para Stefanini, el arte se puede considerar una palabra absoluta en la que el hombre se expresa de modo completo pero momentáneo. Es un instante en que el misterio personal se revela de modo emotivo y pleno creando una experiencia sumamente plena y satisfactoria. Pero se trata solo de un instante y de un sector de la vida. Querer extender esta experiencia a toda la esfera de la existencia humana significaría caer en el esteticismo[11].

Un autor que recorrió un itinerario similar al de Stefanini fue Luigi Pareyson (1918-1991)[12]. Creció en el ambiente neoidealista pero sus primeros intereses personales se dirigieron al existencialismo. En esa línea estudió a autores como Kierkegaard y Jaspers, llegando a definirse existencialista. Sin embargo, poco a poco, comenzó a entrever

límites en esta corriente, sobre todo por su visión negativa de lo concreto y de lo finito, y fue derivando lentamente hacia el personalismo. Al final, cuando su posición filosófica quedó definitivamente fijada, afirmó que su itinerario intelectual consistió en el tránsito del existencialismo al «personalismo ontológico» indicando también que, dentro del personalismo, su postura era original, ya que había procedido «independientemente de otras formas de personalismo, como el personalismo italiano de origen actualista o el personalismo alemán de carácter fenomenológico o el personalismo francés espiritualista o comunitario»[13].

A pesar de ello su filosofía tiene muchos puntos en común con los franceses por lo que, para no resultar reiterativos, solo mencionaremos algunos. Es similar, por ejemplo, su actitud ante el cristianismo que le lleva a afirmar que «el respeto de la persona es una exigencia tan típica del cristianismo, que no solo se puede decir que solo una filosofía cristiana puede fundamentarlo y justificarlo teóricamente, sino que una filosofía que dé una justificación teóricamente fundada es, por eso mismo, cristiana»[14]. Su antropología insiste en las consabidas dimensiones dinámicas, operativas y subjetivas de la persona. Pareyson, por ejemplo, considera que la persona puede definirse mediante cuatro nociones: existencia, tarea, obra y «yo». Y subraya con énfasis la capacidad de iniciativa y de respuesta dinámica y moral del hombre con respecto a sí mismo: «En el ser del hombre se encuentra implícito el compromiso del individuo por realizar su esencia. La esencia del hombre es un deber-ser, y depende del individuo la afirmación de la propia humanidad»[15].

Un tema al que Pareyson dedicó particulares esfuerzos fue el de la interpretación, tanto por interés personal como porque su reflexión se enmarca en una época de predominio de la hermenéutica iniciado sobre todo por Gadamer. La hermenéutica se presenta como superadora de un racionalismo «ingenuo» que se había creído capaz de llegar a conocimientos completamente objetivos, racionales y científicos a través de un método (de raíz cartesiana) capaz de eliminar todos los presupuestos. Gadamer criticará en Verdad y método esa posición mostrando que todo conocimiento está condicionado tanto por factores personales como por la influencia de la tradición cultural y filosófica de la que dependa[16].

Pues bien, Pareyson se acerca a esta nueva actitud desde su perspectiva personalista. Para él, el conocimiento es siempre algo personal porque es toda la persona, con su historia y su contexto personal, no una inteligencia abstracta e inexistente, la que busca llegar a la verdad. Pero, a diferencia de lo que podría pensarse en un primer momento, considera que este punto de partida no solo no conduce al subjetivismo, sino que permite superar los viejos esquemas artificiales de confrontación entre objetivismo y subjetivismo, es decir, entre conocimiento verdadero pero impersonal (y, por tanto, irreal) y conocimiento subjetivo (y, por tanto, real) pero sin la dimensión de verdad.

«Con el concepto de interpretación, afirma, el subjetivismo queda definitivamente superado; es más, se puede decir que el concepto de interpretación nace precisamente para eliminar el subjetivismo y para desembarazar para siempre el camino de la antítesis entre subjetivismo y objetivismo»[17].

También subrayó con énfasis la necesidad del compromiso en la búsqueda de la verdad. «Conocer y poseer la verdad, afirma, no es posible sin comprometerse, sin tomar partido, sin exponerse personalmente; y esto no sucede solo en la filosofía entendida como formulación de la verdad, sino en cualquier interpretación que sea digna de este nombre por mínima e insignificante que sea ya que, en cada proceso hermenéutico, siempre se encuentra comprometida la verdad, y la interpretación más exigua posee por sí misma un valor ontológico»[18].

Pareyson también realizó interesantes reflexiones sobre el arte, el lenguaje o la experiencia religiosa que no podemos considerar por motivos de espacio[19]. Sí abordaremos a continuación un aspecto peculiar del personalismo italiano: la gran influencia que tuvo y sigue teniendo en la sociedad italiana, algo que, en nuestra opinión, solo se ha dado de forma tan marcada en este país europeo.

1.2. El personalismo como matriz cultural

La variante italiana que condujo del neoidealismo al personalismo trajo consigo pensadores interesantes y creativos como algunos de los que acabamos de mencionar, pero, en nuestra opinión, no es la característica más importante ni más significativa del personalismo en Italia. El personalismo en este país se caracteriza sobre todo por su amplia difusión, mucho mayor que en Francia, y por su asimilación creativa por parte de numerosos grupos sociales e intelectuales. Intentaremos describir este fenómeno con más detalle y explicar las razones que lo causaron.

Durante la primera mitad del siglo XX en Italia, como acabamos de ver, se produjo la evolución individual de algunos filósofos hacia posiciones personalistas, pero esto no tuvo una relevancia social significativa. Puede parecer sorprendente que esto ocurriera en un país católico que, por tanto, podría tener interés en este tipo de filosofía, pero hay que tener en cuenta que durante la primera mitad de siglo Italia estuvo gobernada, primero, por un gobierno laicista surgido del Risorgimento y, después, por un régimen fascista. Ninguno de ellos era proclive a ese tipo de filosofía por lo que hubo que esperar al final de la Segunda Guerra Mundial para que el panorama cambiara, y de modo radical[20].

Con el final de la Segunda Guerra Mundial, Italia, en primer lugar, se abrió por completo a Europa con lo que el libre intercambio de ideas quedó asegurado. Pero el acontecimiento fundamental fue la llegada al poder de la Democracia Cristiana y, con

ella, la irrupción masiva en el ámbito público de los numerosos católicos que se habían mantenido al margen de la vida social durante los decenios precedentes por la prohibición de Pío IX de participar en la política como consecuencia de la pérdida de los Estados Pontificios: la famosa «cuestión romana»[21]. Esto sucedía en un marco en el que concurrían dos factores. Por un lado, el descrédito del neoidealismo que había dominado las fases históricas anteriores y que, precisamente por haberse vinculado a los regímenes de gobierno de esas épocas, quedaba ahora completamente desprestigiado. Por el otro, una cierta falta de capacidad de propuesta por parte de los católicos a los que su alejamiento de la vida pública les había dejado sin armas culturales para elaborar proyectos de futuro, que, por otro lado, resultaban especialmente urgentes puesto que la tarea que los italianos tenían delante no consistía solo en construir un nuevo Estado y una nueva sociedad sobre las ruinas dejadas por la guerra, sino un Estado y una sociedad en la que una guerra de esas características nunca más fuese posible.

En esas circunstancias, el personalismo francés comenzó a entrar en Italia con renovada fuerza y se comprende fácilmente que muchos vieran en él un instrumento espléndido y providencial para recabar ideas para la tarea que se debía acometer. Maritain y Mounier, en concreto, fueron particularmente bien acogidos. Sus obras fueron publicadas en sucesivas ediciones, y estudiadas y asimiladas por gran parte del mundo católico deseoso de encontrar recursos culturales para construir la nueva sociedad. Sus escritos se usaron ampliamente en la FUCI (Federación Universitaria Católica Italiana); en los órganos de formación de la Democracia Cristiana; influyeron en los textos constitucionales del nuevo Estado, hasta el punto de que, según Balboni, «se puede afirmar que, gracias a la aportación determinante de los católicos electos en la Asamblea Constituyente —un grupo en el que destacan los nombres de La Pira, Dossetti, Moro y Lazzatti— el rasgo distintivo de la República es el de estar fundada, al menos en el nivel de enunciados constitucionales, como un Estado personalista»[22]; y, por último, a través de De Gasperi intervinieron significativamente en el lanzamiento del movimiento de construcción de una nueva Europa unida. De este modo, el personalismo francés (y, quizá, sobre todo, Maritain), paradójicamente, logró su éxito más resonante en Italia[23] llegando a formar y a influir en buena parte de los cuadros dirigentes de la sociedad.

Este grado de penetración y asimilación fue tan potente que ha logrado superar la «masa crítica» necesaria para que el personalismo italiano iniciara su propia vida y formara lo que podríamos denominar una «matriz cultural personalista», es decir, un entramado de ideas vivo, compartido por muchos y capaz de orientar en esa dirección a nuevas generaciones de intelectuales que, además, las han aplicado con creatividad e ingenio a nuevos terrenos. Dentro del amplio abanico de nombres e iniciativas personalistas italianas que se pueden mencionar, se encuentra la FIBIP, Federación de Centros de Bioética de Inspiración Personalista creada por Elio Sgreccia; la red

internacional de personalismo coordinada por Giulia P. di Nicola y Attilio Danese cuyo órgano de expresión es la revista «Prospettiva Persona», editada desde 1991; el Istitituto Internazionale Jacques Maritain que edita la revista «Notes et documents. Recherches personalistes», dirigida por el historiador Philippe Chenaux; los filósofos personalistas Armando Rigobello, Vittorio Melchiorre y V. Possenti (de extracción maritainina este último), etc.[24].

2. El personalismo polaco

2.1. Los orígenes

El personalismo polaco nació en torno al movimiento intelectual de la postguerra[25] ya que, en el momento en que Polonia caía bajo el dominio ruso, la Iglesia polaca decidió apostar por un catolicismo de corte renovador y fomentó las corrientes de pensamiento cercanas al personalismo comprendiendo que allí se encontraba un filón poderoso para proponer una idea de hombre que pudiera competir con la antropología marxista. En esa línea, el Cardenal Sapieha promovió dos revistas culturales que tendrían una gran importancia para el catolicismo polaco. Una de ellas fue la revista semanal Tygodnik Powszechny, que nació en marzo de 1945, y fue dirigida por una figura emblemática de la cultura polaca, Jerzy Turowicz. La otra, Znak, apareció un año después y se inspiró probablemente en Esprit. Alrededor de ellas, al igual que había sucedido con Esprit, se formó un grupo importante de intelectuales católicos —entre los que se encontraba Karol Wojtyla— que logró mantener una línea intelectual independiente y creativa a lo largo de la posguerra apoyados en la fuerza de la cultura polaca, base de la identidad nacional de Polonia.

Es interesante señalar que este grupo de intelectuales, a pesar de su corte progresista, no se deslizó con el paso del tiempo hacia posiciones filomarxistas ni de confrontación con el catolicismo, como sucedió en Francia y, más en general, en Europa, pero los motivos son fáciles de establecer. Frente a la fascinación con la que el marxismo llegó a presentarse en Europa, rodeándose del aura de la lucha contra los nazis y contra el capitalismo, y de un prestigio potenciado por la presencia de conocidos intelectuales, en Polonia aparecía como la ideología del país que sometía militarmente a los polacos y que, entre otras muchas atrocidades, había permitido la destrucción de Varsovia durante la insurrección polaca. Por ello, si bien los polacos debieron batallar, en cualquier caso, con la brillantez ideológica del marxismo, este partía de una posición sustancialmente débil y negativa. Además, siendo la religiosidad parte inherente de la cultura polaca, el ataque directo del marxismo a cualquier atisbo de trascendencia no hizo otra cosa que reforzar la identificación entre religión, cultura y nación polaca. Por ello, mientras que en Europa buena parte de las corrientes renovadoras perdieron el norte después del Concilio, en Polonia sucedió casi lo contrario. El catolicismo polaco supo mantener una línea ideológica avanzada pero sin concesiones al marxismo, y el existencialismo mantuvo una impronta cristiana y religiosa alimentándose de autores como Maritain, Marcel, Bernanos, Péguy, Mounier, etc. Una parte no desdeñable del éxito de este proceso se debió, sin duda, a la presencia de las figuras gigantescas del Cardenal Wyszynski[26] y de Wojtyla, que, con su autoridad moral e intelectual, ayudaron a los

intelectuales católicos a mantener el rumbo en unas condiciones muy adversas.

Es fácil advertir que este contexto representaba un terreno abonado para el personalismo, pero este no surgió solo por motivos sociorreligiosos, sino, al igual que en otros países, como respuesta filosófica a unas inquietudes que la filosofía tradicional no era capaz de resolver[27]. En este sentido, Gilson y Maritain fueron leídos como introductores a los nuevos problemas, pero los filósofos más propiamente personalistas, como Wojtyla, dieron un paso más allá intentando elaborar un nuevo esquema de pensamiento con la ayuda de la fenomenología y, más en particular, de dos fenomenólogos realistas: Scheler y el polaco Ingarden.

Los diferentes grupos intelectuales que se formaron bajo estas influencias confluyeron en la Universidad Católica de Lublin, ya que se trataba de la única Universidad Católica que podía operar libremente en todo el Este europeo, dando lugar a la que, más tarde, fue conocida como Escuela de Lublin[28]. Entendida en sentido amplio, esta escuela reunió varias tendencias con importantes diferencias entre ellas: una corriente de tomismo tradicional dirigida por el profesor de metafísica Stanislaw Adamczyk; una corriente de tomismo existencial, es decir, del tomismo renovado con las aportaciones de Maritain y Gilson y con aperturas fenomenológicas, cuyo representante principal fue Swiezawski; una versión polaca del tomismo trascendental de Lovaina liderada por Mieszyslaw Krapiec, que todavía hoy sigue activa, y la tendencia más estrictamente personalista en la que se contaban Karol Wojtyla, Wincenty Granat y Czeslaw Bartnik.

La convivencia en Lublin de estas corrientes no siempre fue sencilla pero, como ha explicado Buttiglione, «más allá de algunas divergencias metodológicas, que incluso darán vida a vehementes discusiones, la escuela de Lublin estuvo unida, durante estos años, por un compromiso fundamental de defensa de los derechos del hombre contra toda teoría que disolviese su dignidad particular en la corriente infinita de la historia, además de la decisión de mostrar la profunda alianza que existe entre la razón humana y la fe cristiana. Se trata, pues, de una filosofía fundamentalmente personalista, tomista en cuanto a su inspiración (en un sentido más rígido en el caso de Krapiec y más abierto en el de Wojtyla), pero abierto al diálogo como todo pensamiento que toma en serio el problema del hombre»[29].

2.2. Karol Wojtyla (1920-2005)

Karol Wojtyla es el representante principal del personalismo polaco[30]. Ello se debe, principalmente, a su genio y creatividad puesto que fue el alma de la escuela ética de Lublin y el que ha elaborado un pensamiento más rico, profundo y original, pero tampoco hay que descartar, evidentemente, la repercusión de su elección como Papa que

le ayudó a romper la barrera idiomática del polaco y facilitó la difusión de sus ideas.

Wojtyla reúne todas las características para ser considerado un representante «típico» del personalismo no solo porque su pensamiento se enmarca plenamente dentro del cauce de esta corriente, sino porque su vida reúne esa mezcla de acción y reflexión propia de muchos de sus representantes[31]. Inicialmente pensó dedicarse al teatro, y estudió lengua y literatura polaca en la Universidad Jagellonica, llegando a representar obras teatrales, pero la invasión de Polonia por los nazis y la Segunda Guerra Mundial cambiaron sus planes. Tuvo que trabajar de obrero para escapar a la deportación y decidió hacerse sacerdote, lo que le llevó a comenzar los estudios de filosofía. Después de la ordenación logró compatibilizar sus estudios de filosofía y teología —y sus publicaciones— con sus obligaciones pastorales, que pronto fueron muy importantes. Fue elegido obispo con solo 38 años y tuvo que enfrentarse duramente con el marxismo a nivel pastoral e intelectual. Más adelante, también muy joven, fue nombrado Cardenal y, posteriormente, Papa en 1978. Murió en 2005.

La mejor manera de presentar su pensamiento es, sin duda, la biográfica puesto que sufrió una evolución significativa hasta llegar a su posición madura y definitiva[32].

a) Formación y evolución en el pensamiento de Karol Wojtyla

El camino filosófico de Wojtyla se inició con el tomismo pues esta era la filosofía que se enseñaba entonces en los seminarios (cfr. I.4.4), pero el paso de la filología a la metafísica no fue fácil aunque sí muy enriquecedor, como él mismo relata recordando sus primeros pasos como filósofo. «Cuando aprobé el examen, dije al examinador que, a mi juicio, la nueva visión del mundo que había conquistado en aquel cuerpo a cuerpo con mi manual de metafísica era más preciosa que la nota obtenida. Y no exageraba. Aquello que la intuición y la sensibilidad me habían enseñado del mundo hasta entonces había quedado sólidamente corroborado»[33]. La vía tomista continuó, llegando a su cumbre cuando, con 28 años, defendió en el Angelicum (Roma) la tesis doctoral en teología sobre La fe en S. Juan de la Cruz, bajo la dirección del eminente tomisa Garrigou Lagrange[34]. A su vuelta a Polonia, sin embargo, un acontecimiento iba a modificar decisivamente esa orientación, la realización de su tesis filosófica sobre Max Scheler (1954). Él mismo ha relatado el impacto de ese trabajo en diversas ocasiones: «Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación (la tesis sobre Scheler). Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro Persona y acción. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales»[35].

Al estudiar a Scheler, Karol Wojtyla descubrió un panorama nuevo al que no había tenido acceso en sus estudios romanos: la filosofía contemporánea en una versión especialmente interesante, la fenomenología realista de Scheler. El interés de esta vía radicaba en que parecía posible cierta integración con el pensamiento cristiano tradicional e, incluso, con el tomista, que era el que en aquel momento el joven Wojtyla profesaba. De hecho, el objetivo de su tesis consistía en intentar determinar la validez de la teoría scheleriana —muy de moda por entonces— para la ética cristiana[36]. Su conclusión fue la siguiente. El esquema de Scheler, como estructura, era incompatible con la ética cristiana, entre otras cosas, por su concepción actualista de la persona y por su emocionalismo, pero Scheler utilizaba un método —el fenomenológico— que parecía particularmente útil y productivo; además, proponía temas novedosos muy aprovechables para renovar la ética: la importancia de los modelos, el recurso a la experiencia moral, etc.[37]. A la vista de estos resultados, Wojtyla intuyó con claridad que la filosofía que pudiese elaborar en el futuro debía contar necesariamente con elementos de la fenomenología, es decir, que debía consistir en una renovación de la perspectiva clásica desde la fenomenología. Y se aprestó a esta tarea.

b) La Escuela ética de Lublin

Wojtyla comenzó por la ética. Ante todo porque esa fue la materia principal que debía impartir en Lublin, pero también porque ese tema siempre le interesó de modo particular. Con algunos colaboradores, entre los que destaca T. Styzcen, formó un grupo de investigación al que se conocería más tarde como Escuela ética de Lublin[38]. Su objetivo: trabajar en la refundación de las bases de las bases de la ética clásica mediante la perspectiva fenomenológica.

Wojtyla no elaboró un texto sintético con los resultados de su grupo de investigación[39] pero cabe señalar tres áreas de trabajo principales. La primera es el análisis y confrontación con las posiciones éticas de sus cuatro autores de referencia: Tomás de Aquino, Kant, Hume y Scheler. En estos estudios, muy analíticos y detallados, Wojtyla delimitó su territorio, estableciendo paralelismos y distancias, descubriendo problemas y vislumbrando soluciones y nuevas perspectivas. No podemos entrar en el detalle de estos textos, pero resulta particularmente importante su observación central a la ética tomista en la que indica que «la concepción de la persona que encontramos en santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto. Para santo Tomás, la persona es obviamente un sujeto, un sujeto particularísimo de la existencia y de la acción, ya que posee subsistencia en la naturaleza racional y es capaz de conciencia y de autoconciencia. En cambio, parece que

no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia, de las que, sobre todo, se ocupan la filosofía y la psicología modernas»[40].

La segunda área de investigación fue el análisis de la metaética o ética como ciencia. En concreto, dedicó particular atención a la justificación de la ética frente a las objeciones provenientes del hedonismo, del positivismo, y, en otro sentido, del apriorismo kantiano. Y, para ello recurrió con profundidad y originalidad a la noción de experiencia moral[41]. La ética, explica, no surge de ninguna estructura externa al sujeto, no es una construcción mental generada por presiones sociológicas, nace de un principio real y originario: la experiencia moral, la experiencia del deber; pero no entendida en modo kantiano, como la estructura formal de la razón práctica, sino en un sentido profundamente realista, como la experiencia que todo sujeto posee —en cada acción ética concreta— de que debe hacer el bien y debe evitar el mal. Este recurso a la experiencia moral le permitió también proponer su tesis según la cual la ciencia ética posee una autonomía relativa en relación a la antropología.

El interés de Wojtyla por la metaética le llevó incluso a intentar elaborar un texto sistemático sobre estas cuestiones en colaboración con Styzcen. Pero este escrito nunca llegó a lograr una forma definitiva y solo se publicó tardíamente en forma de borrador (1991) con el título de El hombre y la responsabilidad y el aclarativo subtítulo de Estudio sobre el tema de la concepción y de la metodología ética[42]. Wojtyla aborda aquí, desde una perspectiva ya muy madura, los temas centrales en la estructuración de la ética como ciencia: la moralidad, el carácter práctico de la ética, el carácter normativo, la norma personalista, etc. Se trata de un estudio riquísimo en perspectivas y en novedades, pero inacabado.

El tercer tema central de investigación fue su intento de conexión de la ética con la vida personal. Wojtyla entendía que la ética no podía reducirse a un conjunto de normas que obligaran desde una perspectiva heterónoma, debía implicar al sujeto y, por ello, afrontó estudios en esta dirección como el del «perfectivismo», que analiza cómo las acciones éticas repercuten sobre la persona que la realiza, perfeccionándola; la necesidad de modelos para motivar eficazmente los actos éticos (siguiendo a Scheler) o las relaciones entre valor y fin en el acto de voluntad[43].

c) Amor y responsabilidad (1960)

Los estudios de ética le llevaron de manera progresiva y natural a su primera gran obra original, Amor y responsabilidad[44]. Su origen, de todos modos, no fue exclusivamente académico, sino, como explica en Cruzando el umbral de la esperanza, el fruto de una necesidad y de una experiencia. «En aquellos años, lo más importante

para mí se había convertido en los jóvenes, que me planteaban no tanto cuestiones sobre la existencia de Dios, como preguntas concretas sobre cómo vivir, sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio, además de los relacionados con el mundo del trabajo (…). De nuestra relación, de la participación en los problemas de su vida nació un estudio, cuyo contenido resumí en el libro titulado Amor y responsabilidad»[45].

Temáticamente, el texto consiste en una reflexión sobre la estructura del amor humano en la que se intenta conjugar tomismo y fenomenología desde una perspectiva personalista. El tomismo es su perspectiva de base, la fenomenología proporciona el tono y la temática; y el personalismo es el punto desde el que se analizan los problemas y hacia el que convergen. Se encuentra aquí ya in nuce el proyecto que desarrollaría de una manera sistemática en Persona y acción. Apuntaremos ahora algunas características específicas de este escrito comenzando por el punto de partida: la persona.

Los estudios de la época sobre la castidad desde la ética cristiana habían estado generalmente condicionados por su perspectiva negativa y casuística[46]. Se mostraba o demostraba aquello que no se debía hacer y la casuística daba los detalles. Pero este planteamiento, para Wojtyla, era insuficiente. Estaba centrado en el objeto: la sexualidad, la acción sexual, y olvidaba al sujeto. Las normas, en consecuencia, perdían capacidad motivadora porque se convertían en entidades autónomas que se justificaban a sí mismas y eran vistas por los sujetos como algo ajeno y exterior. Consecuentemente, se rechazaban: ¿por qué cumplir acciones regidas por leyes ajenas a las propias vivencias?, ¿por sumisión a una ley externa?, ¿por obediencia irracional a la Iglesia?

Wojtyla era plenamente consciente de que este problema solo se podía superar con un replanteamiento global de la moral sexual, ya que esta solo sería acogida si las personas la descubrían en su propio interior como un principio positivo, estimulante e integrador, no como un mero freno externo a sus tendencias. Su solución, muy original en su momento, consistió en integrar la sexualidad en la perspectiva global de las relaciones interpersonales entre el hombre y la mujer[47]. Planteadas las cosas de este modo, la sexualidad dejaba de ser un mero impulso biológico para convertirse en una tendencia que relacionaba a dos personas: el hombre y la mujer. Ese era el marco adecuado para entender las relaciones sexuales: la complementariedad personal entre el hombre y la mujer, no el instinto de procreación o el mero deseo de satisfacer los impulsos sexuales. Quedaba ahora por determinar las características de esta relación, que Wojtyla resolvió a través de la implementación de su concepto de «norma personalista» entendido como criterio básico de orientación de la acción. Esta norma parte del principio kantiano de no instrumentalización del sujeto pero lo eleva y transforma en una regla positiva que sostiene que «la persona es un bien tal, que solo el amor puede dictar la actitud apropiada y válida respecto de ella»[48].

d) Persona y acción (1969)

Persona y acción es, sin duda, su obra maestra y un escrito riquísimo que puede interpretarse desde dos puntos de vista[49]. El primero lo percibe como la deriva natural de sus investigaciones éticas que le fueron conduciendo, poco a poco, a una convicción profunda: la ética necesitaba un poderoso sustrato antropológico. No era posible elaborar una concepción potente de la moral sin tener, simultáneamente, una concepción antropológica igualmente potente de la persona. Y esto significaba, en definitiva, que el repensamiento de la ética que Wojtyla había comenzado solo podía llevarse a cabo de manera radical a través de un repensamiento análogo de la antropología. De otro modo, el proyecto quedaría inconcluso.

Pero hay también una segunda lectura posible de Persona y acción, o bien, si se prefiere, una radicalización de esta primera. Junto a la necesidad de construir una antropología potente y novedosa, en la mente de Wojtyla se afirmaba también cada vez con más fuerza la necesidad de unificar tomismo y fenomenología. Solo de la fusión de ambas podía surgir la filosofía del futuro. ¿Y qué mejor oportunidad para afrontar ese designio que la búsqueda de una nueva fundamentación antropológica? De este modo, ambos proyectos se acabaron unificando. Persona y acción, por tanto, responde a un doble objetivo: solventar una necesidad de sus investigaciones éticas y fundir tomismo y fenomenología en una nueva formulación antropológica de cuño personalista. Wojtyla afrontó el tema con su característica radicalidad y profundidad que, por otro lado, era imprescindible, pues no pretendía meramente innovar, sino refundar la arquitectura de la antropología. Por eso, Persona y acción es una empresa tan original como titánica, como se puede apreciar en la sucinta descripción de algunas de las ideas fundamentales que la caracterizan.

1. Contrariamente al esquema clásico, Wojtyla accede a la persona a través de la acción, va a ser la acción la que revele a la persona, y no al revés. «Este planteamiento del problema, afirma en el prefacio a la edición angloamericana, completamente nuevo en relación a la filosofía tradicional (y por filosofía tradicional se entiende aquí la filosofía pre–cartesiana y sobre todo la herencia de Aristóteles y, en la tradición del pensamiento católico, la de S. Tomás de Aquino), me ha impulsado a emprender un intento de reinterpretación de algunas formulaciones características de toda aquella filosofía».

2. El concepto de experiencia es muy rico y un aspecto particularmente sugerente es su empleo como instrumento metodológico para acercar, integrar y superar las posiciones enfrentadas del objetivismo (verdad sin sujeto) y de la filosofía de la conciencia (sujeto sin verdad). En este sentido, afirma: «la experiencia del hombre con la característica escisión del aspecto interior y exterior se encuentra en la raíz de la división

de esas dos potentes corrientes de pensamiento filosófico, la corriente objetiva y la subjetiva, la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia». Por eso, «se debe generar la convicción de que, en lugar de absolutizar cualquiera de los dos aspectos de la experiencia del hombre, es necesario buscar su recíproca interrelación»[50].

3. La perspectiva de integralidad que inspira Persona y acción va a imponer una transición del actus humanus tomista al acto de la persona (actus personae), único modo de integrar en la acción todas las dimensiones antropológicas del sujeto, incluida la subjetividad.

4. La conciencia se extiende del mero conocimiento de las propias acciones (posición clásica) a la vivencia de tales acciones (modernidad). «La función fundamental de la conciencia es formar la experiencia vivida que permite al hombre de modo particular darse cuenta de su propia subjetividad»[51]. Una muestra más de su proyecto de integración entre clasicismo y modernidad en la estructura de la persona.

5. Otra de las grandes contribuciones de esta obra es la integración sistemática de la subjetividad en la tradición clásica. La concepción de la conciencia como autovivencia genera la vía para la elaboración temática de la subjetividad, y esta, a su vez, despeja el camino para la consideración del yo como centro unificador del sujeto. Todo ello, por supuesto, sin renunciar a la plataforma óntica realista que proporciona el tomismo.

6. La libertad es entendida no solo como elección, sino como autodeterminación de la persona a través de sus elecciones, lo cual resulta antropológicamente posible por la estructura de autodominio y autoposesión característica de la persona[52].

7. Cuerpo, psique y sentimientos son otros de los muchos temas —propios de la tradición personalista— que incorpora Wojtyla a la reflexión clásica. El hombre es entendido como ser corporal, lo que significa que la estructura de la persona está mediada por el cuerpo o que el cuerpo es una dimensión personal; la tematización de la psique, por su parte, favorece la consideración activa de la corporalidad y elimina el riesgo de un dualismo fáctico (alma-cuerpo) al incorporar una dimensión intermedia que modula a ambas. Por último, la afectividad (en la línea de von Hildebrand y Scheler) se asume desde una perspectiva altamente positiva. No se trata simplemente de un mecanismo antropológico irredento que deban controlar las facultades superiores (inteligencia, voluntad), sino del modo en que el sujeto se vive a sí mismo.

e) La filosofía interpersonal y social, y Varón y mujer lo creó

Posteriormente a Persona y acción, Wojtyla publicó algunos estudios que desarrollaban o aclaraban algunos de los conceptos de esta obra: lo irreductible en el hombre, en el que reivindica la radical especificidad de lo personal; la autoteleología, la alienación, etc.[53]. Pero, en esos años, su camino filosófico se dirigía decididamente a

tratar un tema, eminentemente personalista, al que no había prestado suficiente atención hasta el momento: la interpersonalidad. Es cierto que la cuestión había sido ya planteada en Persona y acción, pero de modo provisional y preliminar, como indica el título de la parte en la que se abordaba: Apuntes para una teoría de la participación.

Es importante advertir, de todos modos, que el hecho de que Wojtyla reflexionara primero sobre la persona y, después, sobre la relación no es para nada casual, sino el resultado de una posición intelectual perfectamente definida: la primacía de la persona frente a la relación, como afirmó expresamente respondiendo a un crítica sobre este punto: «En la discusión que se publicó en "Analecta Cracoviensia" (…) se presentó una contrapropuesta a Persona y acción tanto en su contenido como en su método. Según el planteamiento de esta contrapropuesta, el conocimiento fundamental del hombre en cuanto persona es el que emerge en su relación con otras personas. El autor aprecia el valor de este tipo de conocimiento, sin embargo, después repensar los contraargumentos, sigue manteniendo la posición de que el conocimiento básico del sujeto en sí mismo (de la persona mediante la acción) abre un camino para comprender en profundidad la intersubjetividad humana. Sin categorías como la "autoposesión" y el "autodominio", nunca llegaremos a comprender a la persona en su relación con otras personas en la medida adecuada»[54].

Ahora bien, que Wojtyla afirmase la primacía de la persona no significa que no concediese importancia a la interpersonalidad. De hecho, recordemos que Amor y responsabilidad tiene esta perspectiva. Por eso, una vez satisfecho de los instrumentos de comprensión de la persona que había desarrollado en Persona y acción, se aprestó a tratar los problemas de la filosofía interpersonal, que dieron lugar al importante artículo titulado: La persona: sujeto y comunidad[55] cuya tesis básica es que el yo se constituye como sujeto (no como suppositum ontológico) a través del tú y, por eso, el tú no es solo la expresión de una separación sino la constitución de una unidad. El segundo momento de este proceso tiene lugar con la formación del «nosotros» o dimensión social de la comunidad, que Wojtyla entiende como un sujeto colectivo diferente de los sujetos individuales, y que posee una cierta interioridad, personalidad o subjetividad social, una idea que aparecerá más tarde en documentos pontificios que reclaman, por ejemplo, el reconocimiento de la «subjetividad social» de la familia.

Esta fue, sin embargo, su última aportación filosófica pues dos años más tarde sería elegido Papa, lo que interrumpiría su labor como filósofo. No así su labor intelectual, pues, además de continuar escribiendo poesía, presentaría casi a continuación su brillante reflexión de antropología teológica, a la que se suele denominar teología del cuerpo, y en la que vuelve sobre un tema ya conocido, el amor humano pero interpretado ahora desde una clave teológica: los textos del Génesis que relatan la creación del hombre y de la mujer[56].

No es posible afrontar aquí el análisis en profundidad de este importante escrito. Nos limitamos a recoger una de las ideas centrales que enfatiza la importancia de la interpersonalidad en relación a un tema clásico de la antropología cristiana: la semejanza del hombre con Dios: «el hombre ha llegado a ser "imagen y semejanza" de Dios no solamente a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas, que el hombre y la mujer forman desde el inicio. La función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, la de reproducir el propio prototipo. El hombre llega a ser imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión. Él, en efecto, es desde el 'principio' no solamente imagen en la cual se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas»[57].

2.3. Otros personalistas polacos: W. Granat y C. Bartnik

Junto a Karol Wojtyla, Polonia ha dado otros personalistas de relieve entre los que se puede destacar a Granat y Bartnik (1929)[58], ambos profesores de la Universidad Católica de Lublin y cuyo pensamiento está adquiriendo cada vez mayor resonancia gracias a los trabajos de K. Guzowski, ordinario de la Cátedra de personalismo cristiano de esa universidad[59].

Wincenty Granat (1900–1979) fue filósofo, teólogo y rector de la Universidad Católica de Lublin (1965-1970)[60] y se puede observar una evolución en su concepción del personalismo. En Persona humana, redactado en 1951, pero publicado 10 años después, Granat intenta dialogar con la antropología marxista, especialmente con las disciplinas prácticas, como la psicología, pedagogía, ética y ciencias sociales. Y, para ello, parte de la antropología tomista y el método agustiniano, aunque subraya el valor de la experiencia entendida como una propiedad del mundo personal y no como concepto fenomenológico. Pero, años más tarde, en su último libro, titulado Personalismo cristiano y escrito en la misma época en la que apareció la encíclica de Juan Pablo II, Redemptor hominis, plantea abiertamente un personalismo teológico que parte de la constatación de que la antropología cristiana no tiene como punto de partida cualquier concepción bíblica, sino la Persona del Verbo Encarnado. En la persona del Verbo, en su humanidad unida a la divinidad, se revela la estructura de la persona. En la relación con Dios personal, Creador de las personas creadas, se muestra el sentido de la trascendencia de la persona. Y, si en Cristo es la Persona del Verbo la que desempeña el papel de puente entre lo divino y lo humano, en el caso del hombre, su persona es signo y garantía de apertura, de relación y de trascendencia hacia las Personas Trascendentes y las personas humanas. De este modo, Granat intentaba superar la separación generada por el pensamiento moderno entre antropología autónoma y antropología teónoma al anular la

trascendencia.

Por último, vale la pena señalar que Granat afirmó que la Weltanschaunng cristiana es personalista y está estructurada en 7 puntos: 1) la suprema realidad son las Tres Personas divinas; 2) los hombre son tratados como personas, una noción que refleja adecuadamente su grandeza y dignidad; 3) el fin último de los hombres es la participación no en una felicidad genérica, sino en la vida y el amor de las Persona Divinas; 4) el cristianismo tiene carácter dialógico; 5) el cristiano es colaborador de Dios en la obra de la creación y de la redención; 6) el cristianismo es una comunidad social de personas en la Iglesia, en la que actúa la persona de Cristo; 7) la noción de persona y el personalismo como método y contenido nos facilitan la comprensión del hombre desde el punto de vista de la razón y de la revelación.

Czeslaw Bartnik (1929) ha sido profesor de teología dogmática, fundamental y filosofía en la Universidad Católica de Lublin. Su pensamiento personalista está mucho más desarrollado que el de Granat y toca más temas que el de Wojtyla. Su perspectiva es la del personalismo universalista, y sus textos más importantes son Personalismo (Lublin 1995), Hermenéutica personalista (Lublin 1994), Aproximaciones al sistema del personalismo (Lublin 2007) y Cristo como sentido de la historia (Wroclaw 1987)[61].

Bartnik asume el personalismo como método de acercamiento a toda la realidad y en sus obras se propone reformular en clave personalista la epistemología, el método y la teoría de la historia, la estética, la teología y la ontología. Se puede presentar su posición en 6 puntos:

1. El punto de partida. Todo sistema necesita un punto de partida y, para Bartnik, el del personalismo es el fenómeno de la persona que, al ser accesible desde el inicio de modo realista, se convierte en la clave, el modelo y el criterio para comprender el ser en general. El personalismo como sistema (abierto) no se limita solo a la antropología (personología), si bien esta es la base del personalismo[62].

2. Definición. El personalismo utiliza dos tipos de definiciones: Alfal: la primera, es la consecuencia de la experiencia fontal de la totalidad del fenómeno de la persona; la persona es un quién. Después, cuando se alcanza el final del proceso de investigación, se intenta unir la perspectiva objetiva con las concepciones subjetivas para valorar la exterioridad, la interioridad y la dimensión social del ser persona. Aparece entonces la definición omegal: «la subsistencia en forma de quién».

3. Ontología personalista. Según Bartnik, el personalismo como sistema necesita una visión general del ser. La persona no es solo uno de los muchos elementos que constituyen la realidad, sino la fuente de la teoría ontológica. El conocimiento de la realidad es de tipo «personal» porque la persona no solo conoce la naturaleza, sino que la transforma y personaliza. La persona es el tercer tipo del ser, en la que tiene lugar la «contractio entis» porque no solo posee una dimensión material y espiritual, sino que es

cuerpo y espíritu.

4. Teoría del conocimiento (epistemología). La persona integral (espíritu y cuerpo) es el fundamento de dos formas de experiencia, exterior e interior. En el interior de la persona tiene lugar cierta pericoresis y síntesis de estos dos tipos de experiencia. La unidad ontológica y la unidad del yo posibilitan el contacto con la realidad en todos los niveles, lo que constituye el fundamento de la unidad y de la diferenciación en el conocimiento. Debido a que la persona es un ser relacional y social, el conocimiento personal es objetivo y no solo subjetivo (egótico). Por esta razón el conocimiento científico siempre supone un cierto compromiso ético.

5. Método. El método personalista parte del análisis del fenómeno de la persona en relación con toda la realidad, y de la pericoresis de inumerables estratos de la realidad. Puesto que en el método personalista se presentan dos movimientos: de las personas a la realidad y de la realidad a las personas, se produce también el paso del momento teórico al práctico. Por eso, el método personalista se asemeja al hermenéutico[63].

6. Lenguaje. Según Bartnik, todo lo existente se distiende en las personas, creadas o Increadas. Por lo tanto, todo el cosmos consiste, en sentido amplio, en comunicación y lenguaje que se manifiesta a través de innumerables grupos de signos empíricos y supraempíricos que, gracias a la persona, salen continuamente de la esfera de la nada y del silencio. El lenguaje, además, revela la interioridad de la persona: la libertad, la racionalidad, trascendencia y creatividad.

3. El personalismo en alemán

El personalismo en lengua alemana remite principalmente a dos grandes corrientes de pensamiento: la fenomenología realista y la filosofía del diálogo. Ambas pueden tratarse por separado o bien como elementos del movimiento personalista, puesto que las dos perspectivas están justificadas. La fenomenología realista es un sector del más amplio movimiento fenomenólogico y la filosofía del diálogo surgió de manera independiente del personalismo francés, pero las claves intelectuales de estos pensadores no solo son personalistas, sino que algunas de las tesis básicas de este movimiento, como la interpersonalidad (Buber) o la afectividad (von Hildebrand), han sido desarrolladas de manera especialmente profunda por pensadores de estos grupos[64]. En otros términos, la fenomenología realista y la filosofía del diálogo son dos elementos centrales del personalismo[65].

Además, encontramos autores independientes, como Guardini, de gran interés y cercano a las posiciones de los filósofos del diálogo. O, en ámbito más teológico, a Joseph Ratzinger, quien propone un personalismo teológico de raíces agustininas, como comenta en este relato autobiográfico: «El encuentro con el personalismo, que después lo encontramos explicitado con gran fuerza persuasiva en el gran pensador judío Martin Buber, fue un acontecimiento que marcó profundamente mi camino espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso, se unió casi por sí mismo con el pensamiento de san Agustín que, en las "Confesiones", me salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad. En cambio, tuve más bien dificultades en el acceso al pensamiento de Tomás de Aquino, cuya lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y preconfeccionada»[66].

A continuación presentaremos estas dos corrientes de modo muy sintético pidiendo ya de antemano disculpas al lector por la brevedad y la concisión. Hacer referencia a Scheler, Buber, Stein, Guardini, Lévinas y muchos otros en tan poco espacio solo puede estar justificado por el carácter introductorio de este escrito. A Guardini, por el interés de su obra y por motivos biográficos, le dispensaremos mayor atención.

3.1. La fenomenología realista: Scheler, Von Hildebrand, Stein

La fenomenología es un movimiento muy complejo y diferenciado al que se adscriben, en mayor o menor medida, pensadores tan diversos como Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Ortega, Marion, Patochka, Lévinas, Ricoeur, Derrida y otros[67]. Ya mencionamos en su momento (cfr. cap. I.4.2) la influencia que tuvo en la aparición del personalismo, y que hemos podido constatar en nuestra presentación de algunos autores (Nédoncelle, Mounier, Wojtyla, etc.). Pero, además de esta influencia general, un

particular sector de filósofos, el denominado grupo de Gotinga o fenomenología realista, pueden adscribirse estrictamente al personalismo en cuanto su filosofía se enmarca plenamente en los parámetros personalistas. Los autores más relevantes de este grupo son Max Scheler, Dietrich von Hildebrand y Edith Stein.

Max Scheler (1874-1928) fue el discípulo más brillante e importante de Husserl y uno de los filósofos contemporáneos más relevantes. Su obra es muy extensa pero aquí nos vamos a limitar a apuntar algunos aspectos relevantes para el personalismo. El punto de partida lo constituye su obra más conocida y principal, El formalismo en la ética y la ética material de los valores (1913-1916), cuyo subtítulo reza Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético[68]. En este texto y, más en general, en toda su obra, Scheler presenta una decidida y potente crítica al formalismo moral kantiano que rechazaba la felicidad y las realidades concretas como motivo válido para la acción moral —el único motivo aceptable era el deber— oponiéndole una ética «material de los valores», es decir, una ética con contenidos específicos y estructurada alrededor de la idea de valor. Esta nueva noción, el «valor», surgía del análisis fenomenológico de la experiencia moral que mostraba que el hombre encontraba frente a sí valores y que estos eran los que motivaban la acción. Sin que quepa entrar ahora en el detalle de esta propuesta, sí resulta importante subrayar que Scheler propició con gran fuerza una deriva antropológica de la propuesta kantiana mucho más acorde con el personalismo que inspiraría directamente a autores como Von Hildebrand o Karol Wojtyla.

En efecto, frente a un formalismo en el que el sujeto se disuelve en un yo trascendental, Scheler utiliza el método fenomenológico para recuperar al sujeto y, detrás de él, a la persona como responsable concreto y «material» de unas acciones que le interesan, le motivan y a las cuales debe responder de acuerdo con una jerarquía específica. De este modo, Scheler introdujo directamente el tema de la persona como eje central de su antropología a partir de presupuestos fenomenológicos, camino que seguirán, con diferentes acentos y perspectivas, todos los fenomenólogos realistas.

Otra gran aportación de Scheler al personalismo son sus agudos análisis sobre cuestiones antropológicas y éticas. La progresiva publicación de escritos inéditos de Husserl está mostrando que este también tuvo interés en vida por temas diversos de la metodología[69], pero, en Scheler, este interés fue central y prioritario y dio lugar a obras maestras que desvelan de modo brillante y original dimensiones poco estudiadas de las relaciones interpersonales o de la persona singular. Sin duda, su obra más conocida en este sentido es Esencia y formas de la simpatía (1925), en la que sostiene que la estructura básica de la relación interpersonal consiste, como indica la etimología, en compartir los sentimientos con el prójimo pero respetando la alteridad. «La simpatía garantiza la autonomía de la persona al mismo tiempo que hace posible la comprensión del otro y la comunicación con él. Sin embargo, para Scheler, más allá de la simpatía,

como su fundamento último, se encuentra el amor. El amante realiza en sí la máxima unión con el amado, al mismo tiempo que afirma su radical alteridad e irrepetibilidad intelectual. Por el amor la persona quiere al otro y se une al otro justamente en cuanto es otro»[70].

Otra obra semejante que alcanzó gran repercusión es De lo eterno en el hombre (1921) que ha sido considerada, junto con la obra de Rudolf Otto, Lo sagrado, uno de los clásicos de la fenomenología de la religión. Y en la misma línea se sitúan escritos más puntuales pero igualmente profundos y esclarecedores: El saber y la cultura (1925), Sociología del saber (1926), Muerte y supervivencia[71], reflexiones sobre el trabajo[72], La rehabilitación de la virtud o Sobre el pudor, estas últimas empleadas por Wojtyla en la elaboración de Amor y responsabilidad. El conjunto de estos y otros escritos representa un legado de reflexiones antropológicas y éticas de una riqueza y profundidad tan notables que no es posible desatenderlo[73].

Dietrich von Hildebrand (1889-1977) nació en Florencia de padres alemanes y pasó su juventud en Italia y Francia[74]. Estudió con Husserl y fue amigo de Scheler, que influyó en su conversión al catolicismo en 1914. Tuvo que huir de Alemania por su firme oposición al nacional-socialismo e inicialmente se trasladó a Viena pero también tuvo que abandonarla. Finalmente, después de un periplo por numerosos países, acabó recalando en Estados Unidos en 1940 donde se instaló y enseñó durante largos años en Fordham University en Nueva York.

Su extensa obra se puede dividir, grosso modo, en escritos religiosos y filosóficos. Entre los primeros destaca La transformación en Cristo (1948), Liturgia y personalidad (1943) o Matrimonio. Por lo que respecto a su obra filosófica, los escritos más esenciales son: ¿Qué es filosofía?[75], La esencia del amor[76], Ética y Estética. Al igual que Scheler, se centró en los temas éticos y antropológicos desde una perspectiva axiológica. Quizá se pueden poner especialmente de relieve sus profundos estudios sobre el amor y la afectividad y, en particular, la reivindicación de la dimensión espiritual de esta última, cuestión que detalló en un precioso libro que ha tenido mucha repercusión recientemente: El corazón[77].

Von Hildebrand sostiene que la tradición filosófica ha devaluado de manera sistemática el papel e importancia de la afectividad al situarla, por influencia aristotélica, entre las dimensiones irracionales y no espirituales de la persona, provocando efectos deletéreos en la antropología al privar al hombre de uno de los rasgos esenciales que lo convierten en un quién humano. Por eso, reivindica con fuerza el carácter espiritual de la afectividad argumentando que este es fácilmente demostrable mediante el recurso a la experiencia, que nos muestra que muchos de los principales acontecimientos y situaciones en la vida del hombre están ligados a la afectividad, como las experiencias estéticas, la felicidad o el enamoramiento. Esta tesis se desarrolla ulteriormente con su

propuesta de la existencia de tres centros espirituales en la persona: la inteligencia, la libertad y, esta es la gran novedad, el corazón[78]. Este concepto, en su vertiente filosófica, puede recibir varias interpretaciones. Una de ellas —de raíz hebrea— es considerarlo el centro último de la persona; pero von Hildebrand apuesta también por que dé razón exclusivamente de la dimensión afectiva de la persona. Esta tesis, que, en modos diversos, se puede encontrar en otros personalistas como Wojtyla o Marías, es de gran importancia para elaborar una antropología completa, ya que sin una consideración de la afectividad como una dimensión originaria y autónoma que alcanza a los tres niveles de la estructura personal (cuerpo, psique y espíritu) es prácticamente imposible reflejar la subjetividad humana.

Edith Stein (1891-1942), judía, conversa al catolicismo y asesinada en Auschwitz-Birkenau, es una de las filósofas personalistas cuyo pensamiento está teniendo cada día mayor reconocimiento[79]. Su itinerario intelectual es inverso al de Karol Wojtyla, pero coincidente. Wojtyla comenzó por el tomismo, conoció la fenomenología y trabajó en realizar una síntesis de ambos desde una perspectiva personalista. Stein recorrió el camino inverso. Se formó junto a Edmund Husserl en la universidad de Göttingen, llegando a ser su alumna preferida y luego —en el período comprendido entre 1916 y 1918— su asistente de cátedra. Pero, cuando este realizó el giro hacia el idealismo, Stein decidió abandonar a su maestro, junto con sus compañeros de Gotinga. Posteriormente, a raíz de su conversión, entró en contacto con el tomismo trabajando, de modo paralelo a Wojtyla, en una fusión de ambas corrientes. Su obra principal en esta línea y, probablemente, su obra maestra es Ser finito y ser eterno (1936) donde confluyen la metafísica y la fenomenología. Otros textos filosóficos relevantes son Causalidad Sentiente, Individuo y comunidad, Una investigación sobre el Estado, Potencia y acto, etc.

Sus reflexiones antropológicas afrontan temas típicamente personalistas como la corporalidad viviente —siguiendo a Husserl—, la persona[80] y las relaciones interpersonales. En este marco se pueden destacar sus originales reflexiones sobre la empatía que constituyeron su tesis doctoral, defendida en 1917, en las que explora esta vía de acceso al yo interior de los otros: «Yo siento mi alegría y empatizando percibo la de los otros y veo: es la misma. (…) Igual les puede suceder a los demás y enriquecernos empatizando nuestros sentimientos y nosotros sentir ahora otra alegría que "yo" y "tú" y "él" aisladamente. Pero "yo" y "tú" y "él" permanecen contenidos en el "nosotros", ningún "yo", sino un "nosotros" es el sujeto de la empatía»[81]. También son importantes sus reflexiones sobre la mujer, pioneras en su tiempo y en partes basadas en dolorosas experiencias personales, como la imposibilidad de acceder a una cátedra universitaria precisamente por ser mujer[82]. También abordó la temática pedagógica si bien no con la misma profundidad y dedicación que sus escritos propiamente filosóficos.

Cuando, en 1936, terminó de escribir Ser finito y ser eterno, su gran obra filosófica de madurez y conciliación, comenzó su etapa de escritos espirituales con predominio de la mística. De este período son El castillo del alma (1936, pensado como apéndice de aquel), La oración de la Iglesia (1937), Los caminos del conocimiento de Dios (1940-1941) y Ciencia de la Cruz (1941-1942). Antes de esta fecha le precedieron tan solo El misterio de la Navidad (1931) e Isabel de Hungría (1931)[83].

3.2. Los filósofos del diálogo

La filosofía del diálogo tuvo su momento de esplendor en la década que va de 1920 a 1930, y es de gran importancia dentro del pensamiento personalista porque es la principal responsable de la relevancia que este ha dado a la interpersonalidad. De hecho, y aunque no debe descartarse en algún autor un descubrimiento «independiente» de la temática interpersonal, como es el caso de Guardini, la mayor parte de los personalistas están influidos directa o indirectamente por la profunda elaboración de la relación Yo-Tú que los filósofos del diálogo realizaron en ese período previo a la emergencia de la mayor parte de los principales escritos personalistas. Esa elaboración no se limitó a realzar la importancia de la relación Yo-Tú en la filosofía, es decir, a superar el objetualismo o ello-ismo vigente durante siglos en la filosofía europea, sino que fue más allá al postular la relevancia fundacional del tú en la constitución del yo. En efecto, el yo-sujeto, el yo-persona se constituye como tal para los filósofos dialógicos a través de la relación y en la relación. De ahí la importancia de las configuraciones intermedias o de las estructuras relacionales que se dan entre los sujetos, como el «entre» buberiano; estas configuraciones adquieren, en la perspectiva dialógica, una importancia primaria al ser los vehículos de la constitución de la identidad del sujeto con una necesidad y consistencia que variará de acuerdo con las posiciones personales en una gradación que, de más a menos, iría de Ferdinand Ebner (1882-1931), el iniciador de la corriente, a Emmanuel Lévinas (1906-1995), una generación posterior a los otros representantes clásicos de la filosofía del diálogo, Martin Buber (1878-1965) y Franz Rosenzweig (1886-1929).

a) Ferdinand Ebner y Franz Rosenzweig

Se suele considerar a Ferdinand Ebner el iniciador del movimiento. Fue un maestro austríaco, católico, que recuperó su fe en la madurez. Se inspiró en las obras de Kierkegaard y Newman[84]. Del primero adoptó su tono existencialista y algo extremado; con el segundo conectó en los procesos de búsqueda de Dios. Su pensamiento es difícil de exponer, pues no adopta un aire sistemático, sino que se

expresa a través de reflexiones y aforismos, pero en esos textos, con frecuencia enigmáticos, se apunta por primera vez a la superación de la objetualidad presente hasta el momento en la filosofía europea mediante el descubrimiento de la relevancia conceptual y antropológica de la relación Yo–Tú o, en otros términos, a la esencial relacionalidad de la persona humana. Ebner tematizará esta relación principalmente a través de dos hechos: la palabra y el amor. «Hay solo dos hechos en la vida espiritual, afirma, dos hechos que tienen lugar entre el yo y el tú: la palabra y el amor. En ellos radica la salvación del hombre, la liberación de su yo, de su autorreclusión en sí mismo»[85]. El amor es el alma de la intersubjetividad, su justificación, la que permite respetar al otro como un tú idéntico a mi yo. Y la palabra —entendida en sentido amplio — es el modo en que se configura y formaliza esta relación, hecho al que Ebner, inspirándose en el Logos del evangelio de san Juan, da una relevancia teológica: «Creado por el milagro de la Palabra, sobrecogido por el milagro de la Palabra, así vive el hombre. En este pensamiento consiste mi pensar; en este pensamiento tengo yo mi vida y el apoyo de mi vida»[86].

Franz Rosenzweig (1886-1929), que había leído a Ebner y estaba influido por Cohen, contribuyó al desarrollo de esta corriente dándole consistencia en el marco de lo que denominó «Nuevo Pensamiento» (Neue denken) y en el que, además del principio dialógico, confluían otros elementos[87]: un acercamiento diverso al principio de Dios ya que, «mientras el viejo pensamiento, por ejemplo, se planteaba el problema de si Dios es inmanente o trascendente, el nuevo intenta decir cuándo y cómo el Dios lejano se convierte en cercano y el cercano de nuevo en lejano»; una aguda percepción de la temporalidad que conduce a la convicción de que «no se puede conocer nada con independencia del tiempo»[88]; una de las primeras tomas de conciencia del fracaso del proyecto ilustrado; la necesidad de mirar a Israel y no a Atenas para superar el sustancialismo griego en la filosofía que se lleva arrastrando desde Aristóteles, etc.

Su particular posición en relación al principio dialógico fue de orientación teo–antropocéntrica ya que, para él, una perspectiva adecuada de la relacionalidad solo sería posible en Dios. Para Rosenzweig, el yo no es fundamento; cuando el yo ignora al tú lo reduce a la condición de cosa. El yo auténtico aparece al descubrir al tú y esto sucede en Dios. Allí el hombre aprende a decir tú al él, por eso, el sí relacional solo acontece sin condiciones cuando es un sí cuyo respaldo es Dios.

b) Martin Buber

El representante por excelencia de esta corriente es el gran filósofo y pensador Martin Buber[89]. Nació en Viena en 1878. Pasó los años de adolescencia en Lemberg, en casa de su abuelo, Salomón Buber, uno de los dirigentes más destacados del

movimiento racionalista e ilustrado dentro de las comunidades judías de esa región. Entró pronto en contacto con los grupos de judíos «hasiditas», de inspiración mística, cuya influencia se nota en su obra a través de una impronta de espontaneidad, visión positiva y cierta actitud anti–institucional que permeará las vivencias de Buber y, en general, su actitud ante la religión, profunda y personal pero distante de prácticas y normas reguladas y de ritos oficiales. La primera etapa de su vida académica transcurrió en Frankfurt, donde fue profesor dese 1923 hasta 1933.

Al igual que otros personalistas se implicó activamente en cuestiones culturales y políticas. En concreto, trabajó a favor de la constitución del Estado de Israel que se fraguó en los años de su madurez, y al que se trasladó a vivir, en 1938, expulsado de la Alemania nazi. En Jersusalén fue profesor de «Sociología general» en la Universidad Hebrea aunque no le resultó sencillo por recelos del mundo académico. Inicialmente apostó por la constitución de un estado binacional (judío y palestino), pero después de la guerra de 1948, en la misma fecha de fundación del Estado de Israel, aceptó el status quo que se derivó de la victoria israelí.

La difusión de su propuesta de interpersonalidad, y su estatuto como docente de filosofía social le acabaron convirtiendo en un teórico social de relieve llegando a ser uno de los ideólogos principales de los kibutz y a influir en sociólogos relevantes del ámbito comunitarista, como Amitai Etzioni[90]. En las últimas décadas de su vida alcanzó un reconocimiento internacional que le llevó a dar conferencias por todo el mundo ampliando su influencia intelectual, que creció ininterrumpidamente hasta su muerte en 1965.

Su obra escrita es amplia y variada y se puede dividir en tres grupos tal y como él mismo hizo en la edición de sus obras completas en la que trabajó al final de su vida. Escritos sobre la Biblia (Schriften zur Bible), entre los que destaca la versión alemana de la Biblia que realizó en colaboración con Franz Rosenzweig y que se ha hecho famosa por su belleza y su fidelidad al original; un segundo grupo de publicaciones (Schriften zur Chassidismus) formado por traducciones y escritos entorno al pensamiento jasídico como Cuentos de Rabbí Nahman (1906), La leyenda del Baal Shem (1907), El Gran Maguid y su sucesión (1921) y La luz oculta (1924); y, por último, sus escritos filosóficos (Schriften zur Philosophie), los más relevantes, y entre los que se puede mencionar: Yo y tú (1923), ¿Qué es el hombre? (1942), Caminos de utopía (1950), Imágenes del bien y del mal (1952), Eclipse de Dios (1952), además de otros sobre pedagogía y psicología, etc.

Dentro de esta amplia producción, la obra de Buber descuella por su amplia y profunda formulación del pensamiento dialógico recogido emblemáticamente en su más famosa obra Yo y tú (1923)[91]. En este texto, no siempre de fácil interpretación por el empleo de un lenguaje poético y, a veces, enigmático, reflejo de su gusto por este estilo

literario, recoge, de todos modos, lo esencial de su propuesta dialógica, por lo que lo emplearemos para exponer su filosofía[92].

Cabría decir que las tesis básicas de estas obras son dos, y están interrelacionadas: la toma de conciencia de la importancia de la relación interpersonal, que supone, de modo paralelo, la superación de la relación yo-Ello (persona-objeto), típica hasta entonces de la filosofía, por la relación yo-tu (persona-persona), y la importancia que se da a esta relación que se vuelve, de un modo no siempre fácil de precisar, en constituyente del yo.

Ambos temas son planteados con fuerza desde el mismo inicio del libro: «Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras. Una palabra básica es el par Yo-tú. La otra palabra básica es el par Yo-Ello, donde, sin cambiar la palabra básica, en lugar de Ello pueden entrar también las palabras Él o Ella. Por eso también el Yo del ser humano es doble. Pues el Yo de la palabra básica Yo-Tú es distinto del de la palabra básica Yo-Ello»[93]. En estas escuetas frases, y con el estilo peculiar de toda la obra —que difiere de otros textos— Buber plantea una idea básica de una gran fuerza: la relevancia de la interpersonalidad, que no debe confundirse con el carácter social del hombre, un tema presente desde la antigüedad (Platón, Aristóteles). No se trata de la relación yo-sociedad, que puede ser englobada en el yo-ello. Se trata de la toma de conciencia de que, en la vida de las personas, la relación de un sujeto a otro sujeto, de una persona a otra persona y, por lo tanto, de un yo a un tú entendido como interlocutor personal del yo, es tan relevante como, inversamente, ha sido descuidada por la filosofía.

Esta, en efecto, a causa de su mirada objetivante, ha transformado a todas las realidades externas en entidades no personales, en cosas, en objetos, de mayor o menor trascendencia, desde los propiamente materiales a las personas, con las que no se puede entrar en un diálogo personal al ser consideradas también «otros» objetos: él o ella. Pero la auténtica relación inter–personal, de sujeto a sujeto, es completamente diferente porque pone en juego dos subjetividades irrepetibles que interaccionan desde su núcleo más íntimo si se produce un auténtico encuentro, es decir, una conexión de los mundos interiores.

Pero Buber da un paso más, típico del pensamiento dialógico, y enfatiza no solo la importancia, sino la prioridad de la relación. No se trata solo de que esta sea importante, sino de que el yo no existe sin el tú, o, en otros términos, que la relación Yo-Tú es constituyente de la identidad de los sujetos. «No existe ningún Yo en sí, sino solo el Yo de la palabra básica Yo-Tú y el Yo de la palabra básica Yo-Ello»[94]; «El Yo emerge como elemento singular de la descomposición de las vivencias originarias, de las vitales palabras originarias Yo-Te-faciente y Tú-Me-faciente, después de la sustantivación y la hipostación del participio de presente»[95]; «El ser humano se torna yo en el Tú»[96]; «Al comienzo está la relación como categoría del ser, como disponibilidad, forma incipiente, modelo anímico: el a priori de la relación, el Tú innato»[97].

¿Qué entidad debe darse a estas expresiones? ¿Cabe entender que para Buber no existe propiamente el Yo, sino la relación Yo-tú? Es un tema central en el pensamiento dialógico y en el personalismo, que insiste en la dialogicidad. Y se ha discutido mucho sobre ello. Por su importancia, apuntaremos algunas breves consideraciones. La primera es que Yo y tú es un texto filosófico pero expresado en forma poética, por lo que las ideas se fuerzan en analogías y símbolos que, de expresarse de modo más analítico, requerirían más matización. No es lo mismo sostener que «el ser humano se torna yo en el Tú», lo que podría entenderse como la constatación de la importancia central de la relación para una existencia personal significativa y para el autoconocimiento, que afirmar que «no existe ningún Yo en sí, sino solo el Yo de la palabra básica Yo-Tú». Esta última expresión, por otro lado, tampoco es unívoca: ¿significa que no existen individualidades o que, de hecho, esas individualidades se dan en relación? Por último, el mismo Buber aporta importantes precisiones que apuntan a la significatividad ontológica del yo como cuando afirma, por ejemplo, que «no se trata de una renuncia al Yo, como la mística piensa generalmente, pues el Yo es imprescindible para toda relación, y por ende también para la más elevada, dado que la relación solo puede acaecer entre Yo y Tú»[98]. E, igualmente, no ha dejado de decir que el Ello, por mucho que sea limitado e insuficiente, es también necesario para la existencia humana.

Por último, en contextos diversos, como en sus diálogos sobre la vida en los Kibbutzs ha apostado decididamente por la defensa de la distancia y la alteridad, como factor irreemplazable para una adecuada vida en comunidad[99]. En 1961, Nachman, un joven educador judío de un kibutz, le hizo esta pregunta: «Cuando queremos apresar principios fundamentales de su pensamiento tales como "conversación pura", "relación recíproca" o "diálogo", tropezamos con la cuestión candente de cómo sea posible construir una relación pura entre seres humanos que viven y crean comunitariamente, de modo que, sin embargo, la peculiaridad de cada cual quede respetada y no desaparezca en el interior del grupo». Buber respondió lo siguiente: «Yo no hablo de cercanía, sino de relación. Existe entre ambas una clara, sencilla, pero muy importante diferencia. De ninguna manera la simple pertenencia a un grupo significa ya una elación esencial de los miembros entre sí. Efectivamente, toda relación humana ha de guardar una cierta distancia: una persona debe ser ella misma para poder entrar en relación con sus semejantes. Sin embargo, precisamente aquella persona que ha llegado a ser genuina (Einzeln), a desarrollar una personalidad correcta, puede alcanzar una comunidad esencial y plena con los otros»[100]. Por todo ello, parece factible concluir que, en Buber, el descubrimiento de la interpersonalidad convivió de hecho con la afirmación de las personas singulares.

Buber, finalmente, mostró la potencialidad de esta idea en la vivencia religiosa entendida como relación con una Persona trascendente, con un Tú eterno. «Cada Tú

singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno. De esta acción mediadora del Tú de todos los seres procede el cumplimiento de las relaciones entre ellos o, en caso contrario, el no cumplimiento. El Tú innato se realiza en cada relación, pero no se plenifica en ninguna. Únicamente se plenifica en la relación inmediata con el Tú que por su esencia no puede convertirse en Ello»[101]. Este planteamiento, dependiente de su concepción judeo–cristiana de Dios, es parte de una interesante reflexión sobre la religión, influenciada por sus experiencias jasídicas, en la que, curiosamente, y a pesar de su apariencia externa de maestro místico y de su lenguaje enigmático, Buber apostó por una religión implicada en lo real y pegada a lo cotidiano, rechazando el replegamiento hacia sí mismo propio de los gnósticos, al igual que se opuso a una concepción de la unión con Dios que significara pérdida de la propia identidad al estilo de místicos como Eckhart o, sobre todo, del budismo[102].

c) Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas (1906-1995) es el último gran represente de la filosofía del diálogo y es mundialmente conocido por su hermosa teorización sobre el rostro del otro, convertido, en cuanto epifanía de la interpersonalidad, en el comienzo de la filosofía y, en particular, de la ética. No podemos abordar mínimamente aquí a este autor de gran riqueza y complejidad por lo que apuntaremos únicamente que empieza su construcción, negativamente, a partir de una crítica del idealismo y de Heidegger, por su visión neutra e impersonal del ser que desatiende la prioridad del quien ético. «Afirmar la prioridad del ser con respecto al ente, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con alguno que es un ente (relación ética) a una relación con el ser del ente que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad»[103]. Positivamente, se inspira en el descubrimiento buberiano de la interpersonalidad, del que quiere extraer toda su potencialidad, llevando el pensamiento dialógico a sus últimas consecuencias, lo que significará en el pensamiento levinasiano la prioridad de una ética interpersonal[104].

El cogito levinasiano es la presencia del rostro del otro que, con su fuerza interlocutora, se presenta como un principio de la filosofía de orden interpersonal. «El rostro, aun cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro me habla y por ello me invita a una relación sin paralelo con un poder que se ejerce, ya sea gozo o conocimiento»[105]. Pero ese rostro, para Lévinas, no se presenta como un principio filosófico teórico, sino como una interrogación ética que se desvela de modo radical ante la posibilidad del homicidio, que el Otro hace posible por su alteridad radical. «El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar». Y es allí, justamente, donde se presenta la ética, donde nace la ética,

cuando el Otro se opone de modo radical al asesinato, pero no con su poder —frágil y limitado—, sino con su trascendencia. El Otro «me opone no una fuerza mayor —una energía evaluable y que se presenta a la conciencia como si fuese parte de un todo—, sino la trascendencia misma de su ser con relación a este todo; no un superlativo del poder, sino precisamente lo infinito de su trascendencia»[106].

Lévinas busca construir de este modo una filosofía que lleve a sus últimas consecuencias la alteridad y que sea capaz de responder a los dramas de la Segunda Guerra Mundial y, en particular, al holocausto. «Para Lévinas, afirma Karol Wojtyla/Juan Pablo II, la persona se manifiesta a través del rostro. La filosofía del rostro es también uno de los temas del Antiguo Testamento, de los Salmos y de los escritos de los profetas, en los que con frecuencia se habla de la “búsqueda del rostro de Dios”. A través del rostro habla el hombre, habla en particular todo hombre que ha sufrido (…). El rostro humano y el mandamiento de “no matar” se unen en Lévinas de modo genial convirtiéndose al mismo tiempo en un testimonio de nuestra época»[107]. Así pues, para Lévinas, la epifanía del otro como principio de la filosofía se muestra, sobre todo, como un alegato contra el poder y como una llamada ética, no como un principio teórico puro. De aquí surge uno de sus presupuestos filosóficos más importantes: «Al desvelamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología»[108].

3.3. Romano Guardini

Cerraremos la sección dedicada al personalismo en lengua alemana hablando de Romano Guardini, uno de sus representantes más destacados y conocidos[109].

a) Vida

Nació en Verona (Italia) en 1885, pero su familia se trasladó a Maguncia (Alemania) al año siguiente y posteriormente permaneció en Alemania hasta su muerte en 1968. Su educación juvenil se basó en un entramado de cultura italiana y alemana. En su casa se vivía en un ambiente italiano (allí, por ejemplo, fue donde empezó a conocer y admirar la obra de Dante), pero fuera del hogar (amigos, colegio) el ambiente era puramente alemán. En esta ambivalencia vital y cultural, el predominio lo tuvo siempre Alemania y, cuando tuvo que decidir entre ambos países (por ejemplo, a raíz del inicio de la Primera Guerra Mundial o por el retorno a Italia de sus familiares), siempre se decantó por Alemania. De hecho, toda su producción está escrita en un excelente alemán. Las relaciones con su familia fueron buenas, pero no excelentes. Siempre se quejó del ambiente algo cerrado y rígido de su hogar que reforzó su innato carácter melancólico.

Comenzó la universidad estudiando química en Tubinga (1903), pero fracasó. Estudió posteriormente (1904) ciencias políticas en Munich pero las dificultades continuaron hasta que se decidió a hacerse sacerdote en 1905. Comenzó los estudios de teología, primero en Friburgo (1906-1907) y después en Tubinga (1907-1908) donde vivió algunos de los problemas suscitados por el modernismo, por entonces en boga. Su ordenación sacerdotal tuvo lugar en 1910. Inició entonces su trabajo como joven sacerdote y, a través de él, se acercó a dos temas que serían importantes a lo largo de toda su vida. Ante todo tomó conciencia de la importancia de la liturgia, lo que le llevó a colaborar con el movimiento litúrgico que se iniciaba por esos años con un libro que le hizo famoso: El espíritu de la liturgia. Inició también entonces un trabajo educativo y pedagógico con los jóvenes que adquiriría después gran importancia. También durante estos años realizó su licenciatura en teología sobre san Buenaventura[110].

Para entonces se puede considerar que su carácter ya estaba formado. Guardini era una persona tímida, enfermiza, cortés, espiritual, seria y profunda, pero con una gran capacidad de comunicación oral y escrita y un pensamiento dinámico y atractivo. Poseía también cierta capacidad de organización. Su actividad académica en sentido estricto comenzó en 1922 al ser nombrado profesor de teología dogmática en Bonn después de defender su tesis sobre Anselmo de Canterbury. A partir de ese momento su actividad se desarrolló en torno a dos elementos centrales: su trabajo con jóvenes en el Castillo de Rothenfels del Main y su docencia universitaria en Berlín.

El movimiento juvenil. A principios de siglo existían en Alemania muchas organizaciones juveniles de carácter más o menos romántico. Algunas de ellas, como el «Quickborn», eran católicas. Este movimiento tenía inicialmente un carácter algo ingenuo y utópico (eran abstemios) y no pretendía mucho de sus numerosos miembros. Guardini entró en contacto con él y poco a poco le fue dando forma y contenido al motivar y formar a los jóvenes con un núcleo de ideas novedosas sobre temas como la cultura, la estética, autoridad y libertad, la Iglesia, etc. Así, poco a poco, llegó a convertirse en su líder intelectual y religioso indiscutible.

Para dar fuerza y continuidad al movimiento organizó durante el verano unos encuentros juveniles en Rothenfels, un castillo situado junto al Main. Estos encuentros adquirieron gran relevancia y participaron en ellos muchos jóvenes con inquietudes religiosas y culturales (Josef Pieper, por ejemplo, fue uno de ellos). El momento de mayor esplendor se alcanzó hacia 1933. Después comenzó lentamente a declinar debido a la presión nazi, que culminó con la expropiación del castillo en 1939[111].

La docencia universitaria. Berlín (1923-1939). Guardini fue profesor durante largos años en la universidad más importante de Berlín, la Friedrich Wilhelm Universität, pero en unas condiciones muy singulares porque esta universidad constituía de hecho el centro ideológico del protestantismo y la cátedra de Weltanschauung (visión del mundo)

católica que Guardini regentó durante años fue prácticamente impuesta por los políticos católicos del Zentrum. De hecho, Guardini nunca llegó a ser un profesor de plantilla de la Universidad pero sus clases tuvieron una gran acogida y siempre estaban abarrotadas de público.

También fue peculiar su misma cátedra, que estaba hecha a medida para él, que no se sentía ni filósofo ni teólogo, sino un pensador cristiano que tomaba de cada uno de estos saberes lo que le interesaba y que, además, tampoco quería desarrollar una tarea de investigación científica en el sentido académico del término. Lo que pretendía era transmitir una visión global del mundo de inspiración católica, y de ahí el nombre y las características de su cátedra. Guardini elaboró sus clases con este objetivo de fondo y las dividió en tres grupos: 1) Comentarios sobre el Nuevo Testamento; 2) argumentos sistemáticos y 3) comentarios a autores como Dante, Montaigne, Pascal, Kierkegaard, Hölderlin, Rilke o Dostoevskij. Durante esta época escribió uno de sus libros más importantes: Der Herr (El Señor)[112].

El parón académico provocado por la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) le sirvió para transformar en obra escrita buena parte del material que había elaborado y pensado mientras ejercía la docencia. Algunos de sus textos más relevantes son Mundo y persona (1939), Libertad, gracia y destino (1943) y muchos comentarios sobre autores, como el de Hölderlin (1939), Rilke (1941), san Agustín (1944), etc. Publicó también numerosas obras de carácter espiritual: un Viacrucis, comentarios al Rosario, sobre la Navidad, la fe, la oración[113], etc.[114].

Después de la guerra volvió a ejercer como profesor, primero en Tubinga y después en Munich. De esta época es una obra importante: El fin de la época moderna (1950). Son los años en los que adquirió relevancia internacional, se le concedieron premios, se convirtió en un renombrado conferenciante y su obra se tradujo a numerosas lenguas. Más adelante, con la llegada de los turbulentos años 60, su pensamiento comenzó a caer en el olvido pero actualmente está siendo recuperado y sus obras se están traduciendo y publicando de nuevo.

b) La posición intelectual

El mensaje. Guardini intentó ante todo transmitir una visión cristiana de la vida con unas características peculiares: profundidad intelectual, integralidad (es decir, que abarcase a todo el hombre) y capacidad de influir sobre el comportamiento y sobre la acción. A Guardini, en efecto, no le interesaba construir un discurso teórico irreprochable desde el punto de vista científico, pero frío, sino un mensaje profundo y cálido en el que los lectores u oyentes reconocieran de algún modo sus aspiraciones, sus problemas y quizá algunas de las soluciones que buscaban. Este mensaje lo elaboró a

partir de dos coordenadas fundamentales: 1) fidelidad a la esencia de la Tradición cristiana, lo que significaba más en concreto fidelidad al Magisterio, y profundo conocimiento de la Escritura y de las fuentes patrísticas; y 2) exposición moderna y renovada, de forma que ese mensaje fuese capaz de alzar su voz con autoridad en medio de la cultura contemporánea, y fuese atractivo y comprensible para el hombre al que se dirigía.

El método. Para elaborar este mensaje y para lograr que llegase a sus lectores y oyentes Guardini lo planteó de un modo peculiar, como una Weltaschauung (visión del mundo) no científica. Esto significa fundamentalmente dos cosas. La primera es que sus escritos son filosófico-teológicos, es decir, no hay una separación estricta entre temas filosóficos o antropológicos y temas cristianos o teológicos. Guardini consideraba que el cristianismo era una propuesta global de interpretación de la realidad y que, por lo tanto, resultaba insatisfactorio presentarlo en dos segmentos separados e independientes: la filosofía y la teología. Sin quitar valor a esas ciencias, quería presentar un mensaje humano y divino a la vez, como el Evangelio.

Otra característica peculiar de su pensamiento es el empleo del método de los opuestos. Guardini pensaba que muchas dimensiones importantes de la realidad están estructuradas en dos elementos antagónicos que se complementan y equilibran por contraste u «oposición polar»[115]. Por ejemplo, la estructura o forma viviente de la persona (de carácter rígido) y la libertad[116]; el concepto y la intuición en las actividades cognoscitivas, etc.

Antropología personalista. Guardini elaboró su propuesta filosófico–teológica dentro de un marco personalista que se manifiesta de muchos modos: centralidad de la persona en su propuesta filosófico-teológica[117]; insistencia en la radical distinción entre personas y cosas, con la consiguiente necesidad de reelaborar algunas nociones antropológicas clásicas; importancia decisiva de la dimensión relacional y de las experiencias que la acompañan: encuentro, diálogo, etc.[118]; la primacía del amor y de la libertad sobre el conocimiento; la valoración de la subjetividad de la persona y del «yo» sin caer en el subjetivismo; sus análisis cercanos al estilo fenomenológico (fue influido por Scheler); la concepción de la filosofía no como un ejercicio académico, sino como un modo de colaborar en la transformación de la sociedad, etc.

4. El personalismo en España

La presencia del personalismo en España discurre a través de dos caminos ricos e interconectados[119]. El primero recoge, principalmente, la influencia en España de las corrientes personalistas europeas, y quienes se acogen o dependen de esta vía se autodenominan de modo explícito personalistas (Díaz, Burgos y, en menor medida, López Quintás). La segunda es un camino autónomo, que, a través de Unamuno y Ortega, conduce a una reflexión española en torno a la persona, influida también por personalistas extranjeros pero de un modo menos intenso. En esta segunda dirección encontramos algunos de los nombres más importantes de la filosofía española contemporánea: Zubiri, Marías, Laín Entralgo. Ambos caminos no discurren de modo independiente, al contrario, se cruzan y entremezclan multiplicando las influencias mutuas y las dependencias[120].

Por la complejidad e interés hermenéutico de este proceso comenzaremos nuestra exposición con un breve recorrido histórico.

4.1. Una compleja historia

a) Los comienzos: 1925–1936

La historia del personalismo en España comienza hacia 1930, en el marco de una cultura española muy activa, ampliamente abierta ya a los rumbos y corrientes europeas gracias a la labor de todo el grupo de intelectuales del 98 y, en particular, a la labor pedagógica y renovadora de Ortega[121]. En este inquieto mundo intelectual, cuyo exponente más brillante era la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, que daría lugar a la famosa escuela de Madrid, los influjos del personalismo que empezaba a triunfar en Francia empezaron a despertar ecos también en España. La influencia inicial llegó de dos formas: una difusión muy incipiente a través de la derivación capilar de los grupos de amigos de Esprit que empezaron a formarse en España, y a través de personalistas anteriores a Mounier, fundamentalmente Maritain, Sturzo y Marcel.

En concreto, y por lo que respecta a Mounier se puede destacar la creación en Madrid, en 1935, de un grupo de Amigos de Esprit, coordinado por un abogado madrileño, José María Semprún, que utilizó como medio de transmisión la Revista Cruz y Raya, fundada el mismo año que Esprit si bien de manera independiente[122], y la labor de Maurici Serrahima en Cataluña, igualmente ligado a los grupos de Esprit. En relación a Maritain fue notable el trabajo de Alfredo Mendizábal, que difundió y tradujo algunos de sus escritos más importantes. De hecho, España llegó a jugar un papel

relevante en la gestación de Humanismo integral, pues la primera edición de este texto surgió de un ciclo de conferencias que Maritain pronunció en 1934 en la Universidad de verano de Santander y que al año siguiente fueron publicadas con el título de Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad. Las teorías políticas maritainianas influyeron ya en algunas formaciones políticas como, el «Partido Social Popular» o «Unió Democratica de Catalunya»[123].

Estas buenas relaciones entre España y el personalismo se frustraron por un largo tiempo con el estallido de la Guerra civil. Aparte del parón intelectual que la guerra impuso a todos los contendientes, las intervenciones de los personalistas durante la guerra fueron creando una animadversión hacia su pensamiento que perduraría durante todo el período franquista. El caso emblemático lo constituye Maritain que, si bien no se definió explícitamente por ninguno de los contendientes —a diferencia de otros intelectuales— rechazó la posibilidad de que los nacionales usasen el apelativo de «cruzada» para su causa y, junto con otros personalistas, firmó manifiestos en favor de los nacionalistas vascos[124], lo que le convirtió automáticamente en blanco de los ideólogos del bando nacional.

Un caso muy llamativo es el de Legaz Lacambra que había participado en los grupos de Esprit pero, con la guerra, se pasó a las posiciones del nacional-sindicalismo. «Últimamente, las tesis del personalismo recibieron un refuerzo valioso con Maritain, el filósofo católico que ha cumplido a maravilla la función de ganar adeptos católicos a la causa antifascista, precisamente en nombre del personalismo cristiano. Cuando en 1934 se publica en Cruz y Raya el manifiesto del movimiento Esprit que acaudilla en Francia Emmanuel Mounier, con su lema de la "revolución personalista y comunitaria", el terreno estaba abonado para que católicos como Semprún Guerra o Alfredo Mendizábal se lancen decididos por esas rutas, que conducen a la Tercera España y a la Pacificación cristiana»[125]. Y, de forma mucho más agresiva, afirmaba Serrano Súñer: «Tenemos un enemigo más poderoso que el ejército rojo, más peligroso que el socialismo y el comunismo (…). Quiero denunciar aquí al judío y traidor Maritain y a una cierta prensa cuya lectura nos aterra en cuanto católicos (…). Todos los esfuerzos de ese enemigo bilioso de la España nacional están dirigidos desde hace muchos años a imposibilitar a cualquier precio la victoria de Franco. Felizmente, el gobierno está muy por encima de las posibilidades de Maritain»[126].

b) El franquismo

La victoria de Franco consolidó esta orientación, pero la derrota del Eje y su catolicismo le alejaron de las ideologías totalitarias que se habían impuesto en Italia y Alemania. Por eso, la influencia cultural de Falange fue relativamente débil y el régimen

se orientó desde muy pronto hacia una fuerte identificación con el catolicismo, cosechando un notable éxito social y generando su producto cultural más característico, el nacionalcatolicismo. Sus tesis fundamentales eran las siguientes: identidad entre la esencia de la nación española y el catolicismo; comprensión de la unidad católica como unidad política; rechazo de la modernidad y de la Ilustración europea; exaltación del autoritarismo y re-proposición de la España del xvi como modelo a seguir en la construcción de una España futura[127].

En este contexto, lógicamente, el personalismo no tenía ninguna viabilidad, a pesar de sus evidentes raíces cristianas, como quedó ampliamente demostrado con el rechazo al pensamiento no solo de Ortega[128], sino de dos católicos irreprochables como Julián Marías y Jacques Maritain. Sin entrar ahora en el detalle de esos debates, baste indicar que el ambiente filosófico en las universidades españolas había quedado dominado por un tomismo muy cerrado para el que cualquier variante (incluso cristiana) que se alejase de los principios estrictamente tomistas resultaba peligrosa. Ortega, evidentemente, respondía a esas características, al igual que Marías, cuyo alejamiento forzado de la universidad española se formalizó en 1942 cuando, de manera completamente insólita, el tribunal de su tesis de doctorado la suspendió. Y lo mismo ocurrió con Maritain puesto que, aun siendo uno de los grandes neotomistas del siglo XX, su actitud abierta le hacía sospechoso. Pero, en este caso, el problema fundamental era de otro tipo y apuntaba hacia sus tesis sociopolíticas que, comenzando por Humanismo Integral, le condujeron poco a poco a la formulación de una filosofía de la democracia y a una justificación profunda de la convergencia entre catolicismo y democracia. Esta posición le convertía lógicamente en un enemigo natural del régimen dictatorial franquista, hecho que este advirtió pronto y al que reaccionó con el rechazo y con la no publicación de sus textos[129].

El panorama comenzó a cambiar a principios de los años 60, a medida que España se empezó a modernizar y el régimen de Franco a debilitarse. Los españoles vislumbraban el final de una época y, sobre todo los jóvenes, sentían con urgencia la necesidad de formar sus mentes con ideas nuevas y diferentes a las que proponían los caducos canales oficiales. Fue el momento en el que el personalismo comenzó a fluir a través de todos sus autores y, especialmente, de Mounier. Los primeros medios intelectuales que se hicieron eco de los personalistas fueron algunas revistas catalanas, como El Ciervo y Serra d'Or, y también Cuadernos para el Diálogo. Comenzó también por esas fechas la traducción de los principales textos personalistas. Editoriales como ZYX, Cristiandad (que tradujo, entre otros, a Guardini), Taurus (que tradujo a Mounier), FAX (Von Hildebrand), Guadiana y muchas otras pusieron por primera vez a disposición del público español a algunos de los personalistas más relevantes. Estos fueron bien acogidos, como se puede comprobar por las sucesivas reediciones de algunas de esas

obras y se inició, con retraso, la asimilación y el debate sobre esta filosofía.

c) La Transición

Se llegó así a los años setenta, que fueron muy complejos. Europa era barrida por poderosas corrientes de pensamiento que influyeron de manera significativa en la posterior configuración ideológica de la sociedad: el movimiento posconciliar en sus dos versiones, la vía de aplicación correcta del Concilio y el intento de reforma rupturista de la Iglesia católica; la revolución sexual que promovió una comprensión y vivencia de la sexualidad muy diversa de la tradicional; la contracultura de mayo del 68, con su crítica radical a la tradición y su impronta renovadora y modernizadora; un marxismo que, a pesar de que agonizaba políticamente, parecía reforzarse cada vez más desde el punto de vista cultural, etc. Esas turbulencias llegaron a España con fuerza incrementada porque el previsible cambio de régimen acentuaba el interés por las novedades de un mundo externo inaccesible durante décadas y porque el adocenamiento filosófico oficial había privado a la intelectualidad católica de elementos críticos con los que valorar esas nuevas ideas.

Fue en ese momento, al abrirse de par en par las fronteras ideológicas, y como un elemento más de este tsunami ideológico, cuando el personalismo entró de manera generalizada en España. Y este contexto tan específico le llevó a un triunfo efímero previamente a su desaparición porque, como ha explicado Tusell, el personalismo fue un «vehículo de transición ideológica. Quiere esto decir que, tanto Maritain como mucho más Mounier han sido leídos sin engendrar de forma estable una cultura personalista siendo, a veces, objeto de interpretaciones no frecuentes en otros ámbitos culturales y dando paso, inmediatamente, a una sustitución de aquellas lecturas por otras más radicalizadas hacia la izquierda. En consecuencia, los autores de carácter personalista han jugado un papel muy importante en esos años, pero, al mismo tiempo, no han arraigado lo suficiente, salvo excepciones, como para que se engendrara un verdadero pensamiento personalista en España»[130].

En efecto, a partir de los años 60 aumentó en España el interés por los personalistas, especialmente por parte de los intelectuales cristianos deseosos de disponer de nuevos instrumentos ideológicos ante el cambio de régimen que se avecinaba. Por ello se leyó particularmente a los personalistas que tenían algo que decir en ese campo, es decir, a Mounier y mucho menos a Maritain. Esto se debió fundamentalmente a que Mounier era más radical que Maritain y más cercano al marxismo, por lo que resultaba más atractivo en una época en que la ideología comunista y socialista, después de estar reprimida durante el franquismo, se presentaba con gran fuerza y prestigio ante las nuevas generaciones de españoles. En pocas palabras, leer y hablar de Mounier permitía a

muchos católicos presentarse también como progresistas, radicales y deseosos de un cambio político, pero desde una perspectiva cristiana.

Pues bien, este fue el momento de máxima influencia del personalismo en España llegando a ser tema obligatorio en los estudios de filosofía de Bachillerato. Pero tan rápido como el ascenso fue el declive. Al estar representado por su aspecto más radical, político y combativo (el de Mounier, y, además, en una interpretación cada vez más extrema) rápidamente empezó a encontrarse en un terreno ambiguo que satisfacía los intereses de muy pocos[131]. Para las personas moderadas aparecía como una ideología radical que poco podía aportar a una sociedad como la española que lo único que quería era una transición pacífica hacia una democracia occidental. Y, por el contrario, para los sectores más extremistas constituía una postura tibia e irrelevante: un intento burgués y cristiano de acercarse a la izquierda.

Algunos personalistas cristianos españoles intentaron mantener el tipo radicalizando de manera artificial la postura original de Mounier. Así, Carlos Díaz buscó acercarla al anarquismo[132] y Alfonso Comín al comunismo[133] llegando a entablar entre ellos una fuerte disputa para hacer prevalecer su interpretación[134]. Pero estas actitudes constituían, en el fondo, una huida hacia adelante que, en vez de resolver el problema, lo agravaba porque desde un planteamiento cristiano no era posible llegar al extremismo ideológico de las posiciones socialistas o comunistas; siempre se estaba en desventaja. Por tanto, la solución más coherente, si se pretendía ir hasta el fondo, era desprenderse definitivamente de la forma cristiana y anclarse en el marxismo, camino que en esos años recorrieron no pocos intelectuales[135].

Con la llegada de los socialistas al poder y el logro de una importante hegemonía cultural, esa tendencia se reforzó. El personalismo desapareció del debate ideológico y político y perdió interés a nivel individual. Los libros que habían alcanzado varias ediciones en los años 60 y 70 comenzaron a agotarse sin ser publicados de nuevo. La presencia del personalismo se fue debilitando hasta el punto de que buena parte de los intelectuales católicos empezaron a desconocer incluso la misma existencia de esta corriente, hecho al que contribuyó que, durante la transición, hubiera quedado identificado —a través de las interpretaciones radicalizantes de Mounier— con un progresismo de izquierdas alineado en mayor o menor grado con el marxismo o las corrientes de Cristianos por el socialismo.

d) Desde 1990 en adelante

Esta situación se mantuvo aproximadamente hasta los años 90. Un primer factor fundamental de cambio fue la caída del comunismo en 1989. En España, que ya se encontraba estabilizada, no hubo repercusiones políticas importantes, pero sí culturales,

al igual que en toda Europa. Con la caída del muro, el comunismo perdió de repente su credibilidad ideológica y cultural. La desintegración del «socialismo real» en los mismos países que lo habían creado (particularmente en Rusia), hizo que su prestigio cultural, vigente durante décadas, se deshiciera de pronto como un azucarillo. Por otro lado, la cultura radical del 68 también perdió fuerza aunque por motivos diversos. Algunas de sus tesis y reivindicaciones, como la liberación sexual, ya habían sido asimiladas mientras que la dimensión simplemente contestataria, parasitaria de la lucha contra un enemigo que ya no parecía existir, comenzó a resultar cansina y obsoleta. A esta caída de las ideologías respondió la posmodernidad con sus tesis del pensamiento «débil», con la prohibición de formular grandes relatos que sustituyeran a los antiguos porque la historia había mostrado no solo que eran ficticios y falaces, sino que conducían a posiciones totalitarias.

Este marco intelectual, tan débil, es el que, por contraposición, creó un ambiente propicio para el renacimiento del personalismo al que estamos asistiendo desde hace años en España y también en Iberoamérica. Tratándose de una doctrina sin una formulación muy consolidada le favorece, sin duda, no tener que competir con formulaciones ideológicamente tan poderosas como el marxismo. Pero, por otra parte, al poseer una visión fuerte del hombre, compite positivamente con la posmodernidad frente a quienes sí desean poseer relatos fuertes configuradores de sentido. En este grupo se encuentran, naturalmente, los intelectuales católicos, muchos de los cuales han superado los traumas ideológicos causados por los conflictos posconciliares, con los que algunos identificaron al personalismo. En este sentido, el papado de Juan Pablo II ha sido decisivo tanto para pacificar intelectualmente la Iglesia, lográndola hacer caminar por una vía de asimilación progresiva del Vaticano II como para despejar las dudas sobre la ortodoxia católica de las posiciones personalistas[136].

En estas condiciones, el personalismo ha reaparecido con notable fuerza en la cultura española como se puede mostrar por algunos indicadores objetivos: la abundantísima publicación de textos personalistas (de autores clásicos y recientes); la aparición de colecciones de filosofía específicamente personalistas: Biblioteca Palabra en ediciones Palabra; la colección Esprit de la editorial Caparrós y la colección Persona del Instituto Emmanuel Mounier; la multiplicación de las tesis doctorales sobre autores personalistas como Stein, Von Hildebrand, Marías[137], Wojtyla, Marcel, etc. A todo ello no es ajena, sin duda, la actividad de las dos asociaciones personalistas existentes en España: el Instituto Emmanuel Mounier, fundado por Carlos Díaz en 1984, y la Asociación Española de Personalismo, fundada por Juan Manuel Burgos en 2003 que, muy recientemente (julio 2011), ha fundado también la Asociación Iberoamericana de Personalismo, una federación de asociaciones que cuenta con representantes de España, Argentina, Chile, México, Guatemala, Costa Rica, Colombia y Ecuador.

4.2. Filósofos españoles de orientación personalista

Trataremos ahora, en primer lugar, de los grandes filósofos españoles del siglo XX (el siglo de oro de la filosofía española) cuyo pensamiento es cercano a los presupuestos personalistas pero que, por motivos históricos o personales, no se han identificado identitariamente con esta corriente[138]. Unamuno constituye, sin duda, el punto de partida de esta línea de reflexión en la que jugó un papel muy similar al desempeñado por Kierkegaard en la corriente general del personalismo. Unamuno, en efecto, con su reivindicación del singular, su peculiar existencialismo, su incidencia en la subjetividad, su teoría de la «novela personal», etc., creó las bases de una nueva reflexión en España en la que se incidía en la existencia individual de carácter personal acorde con las características del personalismo. Ortega, desde una perspectiva más estrictamente filosófica, dio el siguiente paso al relanzar una concepción vitalista y dinámica que buscaba renovar los presupuestos filosóficos clásicos desde una perspectiva moderna que integrara, en particular, las aportaciones del pensamiento alemán, como la fenomenología y el vitalismo, y sus derivados temáticos: subjetividad, dinamismo, historicidad, etc.[139].

Sobre estos dos pilares fundamentales, Unamuno y Ortega, más el acceso individual a las fuentes del pensamiento europeo se fundamenta la filosofía de los grandes pensadores españoles de orientación personalista, a saber, Marías, Zubiri, Laín Entralgo y Polo[140]. Todos ellos, como veremos, construyen su antropología en torno a la noción de persona, y sus conceptos antropológicos —corporeidad, psique, conocimiento, libertad, interpersonalidad— son muy similares a los de otros personalistas europeos.

a) Zubiri, Laín Entralgo y Polo

Xabier Zubiri (1898-1983) es uno de los pensadores españoles más importantes de ese siglo. En su formación influyeron Ortega y la Escuela de Madrid, la fenomenología y la neoescolástica. Sobre estas bases, Zubiri intentó elaborar una nueva presentación del pensamiento metafísico clásico (aristotélico) y de la antropología que tuviera en cuenta los aportes de la modernidad y se alejara de los peligros del sustancialismo y del cosismo. Este nuevo planteamiento, al que puede resultar difícil acceder no solo por la dificultad intrínseca de la exposición, sino por el empleo de terminología propia, ha logrado producir reflexiones muy interesantes. Su realismo, por ejemplo, no se limita a una constatación fáctica de las cosas existentes, al modo de un realismo ingenuo, sino que incluye una consideración del hombre que piensa y actúa sobre la realidad; en otros términos, hay una integración del yo en el proceso epistemológico. Rechaza el intelectualismo de corte aristotélico y propone una concepción unitaria de la acción

epistemológica, en la que las sensaciones y la inteligencia operan de modo conjunto: la inteligencia sentiente[141]. Transforma la materialidad en corporalidad al igual que otros personalistas y, sobre todo, estructura toda su reflexión en torno al concepto de persona, muy consciente de que se trata de una aportación cristiana no conocida por los griegos y a la que todavía no se le ha sacado el suficiente partido en la filosofía[142].

Pedro Laín Entralgo (1908-2001) posee una biografía compleja pues, desde posiciones falangistas al comienzo de la Guerra Civil española, evolucionó hacia actitudes abiertas y modernas. Sus grandes temas son la historia del saber médico, la antropología, la preocupación por España y sus problemas, y la crítica intelectual y literaria[143]. En antropología, adoptó una perspectiva personalista influido, entre otros, por Zubiri y Buber. Su construcción es algo fragmentaria pero original y destaca por la aplicación de conceptos personalistas al contexto médico y clínico, que tan bien conocía. De allí surgieron reflexiones sobre el hombre como biografía; la antropología de la indigencia y de la limitación; la comprensión de la medicina como praxis y del paciente como persona que debe ser tratado como un quién y no como un qué; una poderosa antropología de la esperanza; una teoría del otro como persona, objeto y prójimo, etc. Por todo ello, Laín Entralgo es importante para conectar la antropología personalista tradicional con los problemas recientes que plantea la bioética.

Entre sus obras sobresalen La espera y la esperanza (1957) y Teoría y realidad del otro (1961)[144], esta última, sin duda, una contribución de relieve al estudio y profundización de las relaciones interpersonales. En Sobre la amistad podemos encontrar una elaborada retrospectiva histórica de esta cuestión en la que se especifica la aportación del cristianismo y la posición de los principales filósofos[145], junto con reflexiones sobre diferentes tipos de relaciones interpersonales: simpatía social; camaradería (actitud amistosa), tertulia, projimidad, enamoramiento, etc.

También es muy cercana al personalismo la obra de Leonardo Polo (1926), quien, de hecho, manifiesta expresamente su acuerdo con sus planteamientos generales, si bien entiende que el desarrollo filosófico que el personalismo ha llevado a cabo es débil[146]. Su actitud general hacia la metafísica es similar a la de Zubiri, pues intenta una reelaboración o, más bien, ampliación en su caso, para hacerla compatible con la antropología contemporánea[147]. Polo apuesta, en concreto, por una ampliación de los trascendentales posibilitada por el abandono del límite mental que consiste básicamente en superar el modo elemental de las acciones cognoscitivas. «Si se atiende a la limitación del objeto, al abandonar el límite mental se advierte la temática transobjetiva; y si se detecta la limitación de la operación, se alcanza la temática transoperativa. Lo primero corresponde a la metafísica y lo segundo, a la antropología»[148]. La temática transobjetiva conduce a los primeros principios (metafísica); la temática transoperativa conduce a tener en cuenta las operaciones que se conocen en términos no-objetivos: ahí

estaría la trascendentalidad antropológica. Desde esta perspectiva muy propia y original, se accede, sin embargo, a una antropología temática y conceptualmente muy cercana al personalismo en la que la persona constituye el concepto básico y los temas son los consabidos: interpersonalidad (el ser como co-ser), relevancia de la libertad, el yo, el quién personal como núcleo último y decisivo del hombre, el conocer como acción personal, etc.[149].

b) Julián Marías: el personalismo vital (1914-2005)

El personalismo de Julián Marías. Como es sabido, el pensamiento de Marías[150] depende fundamentalmente de Ortega, pero también recibió la influencia de un grupo importante de personalistas: conoció la obra de Maritain[151], de Landsberg[152] y de Scheler; fue amigo de Marcel[153] y, sobre todo, estuvo influenciado por Zubiri. Pero, a pesar de ello y de que especialmente su última filosofía gira en torno al concepto de persona, nunca quiso identificarse con la corriente personalista. Es más, que yo conozca, la única referencia expresa a esta corriente se encuentra en Mapa del mundo personal (1993), y es más bien negativa. Marías considera, en efecto, «que la filosofía de nuestro siglo, que ha indagado con tal acierto, aunque a veces con nombres inadecuados, la realidad de la vida humana, ha dejado relativamente en sombra, relegada a una posición marginal, la significación de la persona, sin que sea una excepción lo que se ha llamado personalismo»[154]. Y, abundando en este punto, añadiría que, respondiendo a una pregunta que yo le hice (hacia 1996) con motivo de la presentación de un libro suyo, me señaló que no se consideraba parte de esta corriente, si bien la única indicación que apuntó era que no le gustaban los «ismos».

Sería sin duda muy interesante investigar el porqué biográfico de esta separación tan drástica, sobre todo teniendo en cuenta, como tendremos ocasión de comprobar, que el último Marías es plenamente personalista. Una posible respuesta podría apuntar a la identificación tan frecuente entre personalismo y personalismo comunitario de estilo mounieriano. Y cabría pensar que Marías, si bien compartía presupuestos con la perspectiva personalista, no quería ser identificado con la corriente de Mounier. Se trata, sin embargo, de una mera hipótesis difícil de confirmar y, por otra parte, tampoco particularmente relevante. El dato es que Marías apenas menciona al personalismo como corriente filosófica y, cuando lo hace, no se identifica con él.

Pero si nos volvemos a los contenidos, es decir, a la antropología, la perspectiva cambia notablemente si bien, para poder matizar esta afirmación, es necesario aclarar que su antropología pasa por tres fases parcialmente diversas[155]. En la primera retoma sin apenas modificaciones el vitalismo orteguiano que parte de la vida individual del sujeto como elemento radical de la filosofía. En la segunda realiza su primera aportación

importante con la descripción de la estructura empírica del sujeto en Antropología metafísica[156], y en la tercera y última presenta obras con títulos tan significativos como Persona, Mapa del mundo personal, etc.

Pues bien, teniendo presente esta periodización de su obra cabe afirmar que, en su primera época, Marías no es personalista, si bien sus planteamientos filosóficos son cercanos. Su vitalismo orteguiano, en efecto, resulta compatible con las posiciones personalistas pero se trata de dos planteamientos filosóficos distintos, con tradiciones de referencia diferentes y con estructuras conceptuales diversas. Les auna el deseo de recurrir al análisis directo de la experiencia, la profunda conciencia de la originalidad del ser humano y una estructura antropológica dinámica que concede mucho a la libertad. Es bastante, ciertamente, pero no es suficiente. Ahora bien, Marías, en esta primera época, es esencialmente Ortega, por lo que esta valoración, en el fondo, puede tomarse como un dictamen sobre el personalismo de Ortega que, como ya se ha dicho, no es tal, aunque se puedan encontrar elementos convergentes.

Muy diferente es la valoración que hay que hacer sobre el primer Marías auténtico (el segundo cronológico), el de Antropología metafísica. Aquí el discurso se torna claramente personalista por lo que se refiere a la perspectiva y a los temas. La toma de conciencia de la originalidad de la dimensión personal del hombre es muy aguda y su discurso sobre la irreductibilidad de la realidad personal resulta calcado del de otros personalistas. La línea que lo divide del personalismo pleno es que no parte de la persona, sino de la vida. Su concepto antropológico clave es la vida como realidad radical, de la que surge el hombre entendido como estructura empírica de la vida, que, a su vez, posee una dimensión personal que le hace ser un quién. Pero el filósofo personalista nunca «llega» metodológicamente a la persona, sino que parte de ella puesto que es la categoría filosófica originaria y originante.

Este personalismo pleno se asume, sin embargo, en su tercera época. Persona (1996), por ejemplo, es un libro no solo temática y conceptualmente personalista, sino estructuralmente personalista. Todo gira en torno a la persona que se presenta no ya como un concepto derivado, sino como el central. «El último reducto de dificultad, afirma, reside en pensar no ya la vida humana —esto se ha logrado con asombrosa perfección en nuestro siglo—, sino la persona que vive»[157]. Que Marías realice ese cambio con más o menos perfección formal es otra cuestión. Lo que está fuera de dudas es que este nuevo planteamiento coloca a Marías de lleno en la línea personalista y así lo han señalado diversos estudiosos definiendo su posición como «personalismo vital»[158].

La antropología. La antropología de Marías es particularmente rica y sugerente, especialmente a partir de su obra central Antropología metafísica. Además de las ideas que ya se han mencionado (relevancia del quién, distinción cosas-personas), reflexiona,

por ejemplo, sobre la corporeidad o corporalidad entendida como una de las formas radicales de instalación, paralela a la mundanidad. Frente a las versiones reductivas del tipo «yo soy cuerpo» o «yo tengo un cuerpo», opta por una visión integral y armónica, estructural: yo estoy instalado en mi cuerpo o yo soy en el mundo de manera corpórea, añadiendo que los diversos modos en que esta instalación puede ser suprimida nos conducen al sueño, al descanso, al ensimismamiento, etc.[159].

El carácter vectorial y futurizo del hombre (ya presente parcialmente en las categorías orteguianas), unido a la honda intelección del quién en Marías, conducen a una perspectiva biográfica o narrativa enfatizada con lucidez. No podemos definir a ninguna persona concreta. Para saber quién es alguien verdaderamente solo podemos narrar su historia y así acercarnos a su individualidad específica. Esta historia, por otro lado, se despliega en el tiempo, pero no como un agente o factor externo que resbalaría sobre la superficie de la humanidad, sino como vector estructural configurativo de la identidad personal. El hombre es, pues, una realidad temporal, con una fecha de caducidad fijada que conduce a la muerte, elemento esencial de la vida. Y quien muere es todo el hombre. No muere el cuerpo. «No se trata de que se abandone la corporeidad como la piel de un reptil y se escape intacto hacia otros mundos. Al contrario; la condición de la existencia de la muerte es que esta acontezca, es decir, que le pase a alguien, y este alguien —yo, tú— se muera efectivamente»[160].

Marías, como otros personalistas, también entiende la filosofía no como una tarea meramente académica, sino como un modo de enfrentarse con la realidad e intentar modificarla en beneficio de la sociedad, a lo que llama «la visión responsable». «Se ha pensado más en la filosofía, escribe, como una ciencia, como construcción de ideas, que como un hacer humano; y no puede olvidarse que la filosofía es algo que el hombre hace, aunque luego resulta que eso que el hombre hace es una ciencia»[161].

Por último, entre otros muchos temas que valdría la pena exponer, como su percepción de la felicidad como imposible necesario, la ilusión (en el sentido español del término), la afectividad, la interpersonalidad[162], etc., destacamos sus innovadoras reflexiones sobre la sexualidad y sobre el hombre como varón y mujer que aparecen ya en Antropología metafísica, lo que convierte a este texto en una de las primeras obras que han desarrollado una antropología dual, entendiendo por tal la que afirma que no existe «la» persona humana, sino dos modos concretos, diferentes y complementarios de ser persona: el hombre y la mujer, distinción que no se detiene en la corporalidad, sino que afecta a toda la estructura humana. Desde «hace muchos años, explica, vengo utilizando una distinción lingüística del español, que me parece preciosa: los dos adjetivos “sexual” y “sexuado”. La actividad sexual es una reducida provincia de nuestra vida, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y suele terminar antes de nuestra muerte, (pero que está) fundada en la condición sexuada de la

vida humana en general, que afecta a la integridad de ella, en todo tiempo y en todas sus dimensiones»[163]. Sobre esta base teórica, Marías ha elaborado preciosas reflexiones sobre el hombre y la mujer: su diferente estructura intelectual, su diversa relación ante el cuerpo y el mundo, sobre el amor y el enamoramiento, etc.[164].

4.3. Personalistas españoles: Díaz, Burgos y López Quintás

Por último, vamos a considerar a los filósofos españoles que se autodefinen explícitamente como personalistas entre los que cabe destacar a Carlos Díaz, Juan Manuel Burgos y Alfonso López Quintás.

Carlos Díaz (1944) ha sido el principal promotor de la obra de Mounier en España y ha trabajado incansablemente en la difusión del personalismo comunitario a través de la fundación del Instituto Emmanuel Mounier en España y en otros países iberoamericanos (México, Paraguay, Argentina). Este Instituto ha realizado numerosas actividades, como la edición de la revista Acontecimiento, la publicación de textos personalistas en la colección Esprit (ediciones Caparrós) y Persona, la traducción y edición de las obras completas de Mounier, encuentros y seminario de formación, etc.

Su producción filosófica es enorme, con cerca de 200 libros publicados sobre infinidad de temas en los que destaca el personalismo comunitario y la antropología personalista pero que incluyen también el anarquismo, la filosofía de las religiones, la historia de la filosofía, las virtudes, el análisis social, la logoterapia, etc. Esta ingente producción se acrecienta cada año con el aflujo de nuevos textos y dificulta la focalización de sus obras principales y maduras, problema al que se añade una cierta falta de elaboración en algunas de ellas. X. M. Domínguez ha dividido su obra en 6 categorías: ensayos de investigación filosófica, estudios académicos, ensayos aporéticos, obras incendiarias para educar y promover militantes, obras de divulgación y biografías[165].

Por lo que respecta a su pensamiento hay que apuntar, ante todo, una periodización fundamental entre una primera fase, de tendencia anarquizante, que se cierra con la obra Contra Prometeo (1980), en la que, sin renunciar de modo completo al anarquismo, toma posición frente a él y lo abandona como línea central de su pensamiento; y un segundo período, que sigue a esta revisión, completamente dedicado al personalismo comunitario, entendido, de modo muy mounieriano, como «un modo de vida cuyo sentido radica en centrar el sentido de la realidad en la persona, reivindicando su dignidad absoluta en todos los ámbitos. Esto supone vivir en libre compromiso con aquel ordo amoris que dimana del ser personal. Este modo de vida comprometido da lugar a una militancia profética y política, a vivir desviviéndose por otros, a situar el amor como motor de la propia vida»[166].

Esta actitud profético-militante no le ha impedido desplegar también un esfuerzo de formulación teórica de ese personalismo de orientación comunitaria en el que se puede distinguir trabajos de fundamentación teórica[167] y estudios específicos como los que se refieren al dolor, el fracaso, la culpa o la razón cálida. Además, el personalismo de lengua española le debe una espléndida e ingente labor de traducción de autores como Lacroix, Mounier, Landsberg, Stein, Buber, Nédoncelle así como numerosas biografías: Mounier, Buber, Rosenzweig, etc.

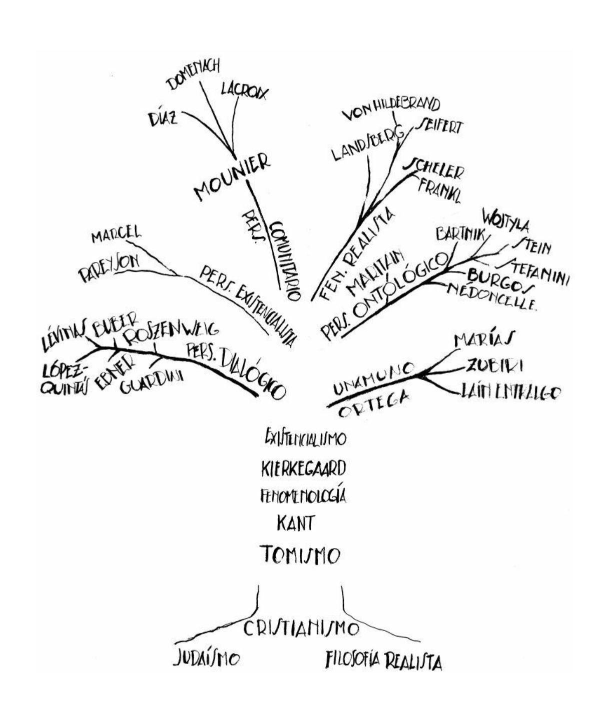
Juan Manuel Burgos (1961) ha realizado un intenso trabajo en favor del personalismo tanto a nivel personal como institucional. Como ya se ha señalado, ha fundado la Asociación Española de Personalismo (2003) y, muy recientemente, la Asociación Iberoamericana de Personalismo (2011). Ambas tienen el objetivo de desarrollar el personalismo desde un punto de vista académico, para lo cual han organizado numerosos congresos nacionales e internacionales y buscan la creación de sinergias entre los estudiosos del personalismo. También ha realizado una importante labor editorial a través de la colección Biblioteca Palabra en la que destaca la edición en español de las obras de Wojtyla.

Por lo que se refiere a su pensamiento, cabe destacar, en primer lugar, la influencia de Maritain, Marías y, sobre todo, de Karol Wojtyla, sobre los que ha publicado diversos ensayos[168]. Su propuesta más original es su proyecto de unificación y síntesis del pensamiento personalista, con la que pretende crear un marco o matriz desde el que resulte posible trabajar en un asentamiento, profundización y aplicación del personalismo en el siglo XXI, en el que ha trabajado desde diversos ángulos. Ante todo, proponiendo una caracterización concreta del personalismo como corriente filosófica (cfr. cap. IV). En segundo lugar, a través de investigaciones que buscan definir conceptos filosóficos claves desde una perspectiva personalista[169], entre los que se puede destacar un detallado estudio sobre el concepto de naturaleza humana[170] y un trabajo colectivo sobre el giro personalista o transición del qué al quién[171]. Y, por último, mediante su antropología sistemática[172] en la que sintetiza las aportaciones personalistas en una visión unitaria y detallada de la persona, un trabajo original y necesario en el ámbito de los estudios personalistas en los que suelen faltar los estudios sistemáticos, tanto por la juventud de este movimiento como por la inercia negativa generada por su impulso inicial de rechazo de los grandes sistemas idealistas.

Finalmente, Alfonso López Quintás (1928) es el principal representante español del pensamiento o personalismo dialógico[173]. Gran difusor y conocedor del pensamiento de Guardini, de quien fue discípulo en Alemania, ha desarrollado una perspectiva filosófica original centrada en el estudio de los ámbitos de experiencia humana más elevados y creativos, como la estética, la antropología, la metafísica y la religión. Esta construcción comenzó por una clarificación metodológica destinada a resolver una

cuestión importante: la equivocidad del término «objetividad». Por conocimiento objetivo, en efecto, se puede entender un conocimiento adecuado a la realidad pero también un conocimiento mensurable, asible y sometible a una verificación universal. Ahora bien, este segundo tipo de conocimiento, de gran valor para determinadas áreas de la realidad, es inadecuado (y, por tanto, no objetivo) para acceder a los ámbitos más elevados de la experiencia humana en los que impera la creatividad y la riqueza de lo personal. En Metodología de lo suprasensible (1963) López Quintás se esforzó por superar esta dificultad y «elaborar una teoría del conocimiento sobre la base de las ambiguas pero fecundísimas categorías de encuentro, presencia, ámbito, sobrecogimiento, distancia de perspectiva y reverencia»[174]. Y, a partir de estas bases, ha afrontado sus investigaciones en estética, creatividad, cultura, etc., además de otros trabajos importantes, como sus estudios de historia de la filosofía contemporánea[175].

En las últimas décadas, el pensamiento del prof. Quintás ha ido alcanzando un reconocimiento cada vez mayor, habiéndose creado alguna cátedra López Quintás en universidades de Iberoamérica. A ese reconocimiento ha contribuido, sin duda, la labor realizada por la Escuela de Pensamiento y Creatividad, que fundó para difundir sus ideas.



El árbol del personalismo

Continuar con el siguiente capítulo

[1] Cfr. A. Rigobello, Il personalismo, Città Nuova, Roma 1978.

[2] Cfr. B. Mondin, Storia dell'Antropologia Filosofica, vol. 2, cit., pp. 378-393: «Un umanesimo idealista».

[3] Cfr. A. Rigobello, Il personalismo, Città Nuova, Roma 1978, pp. 46-53.

[4] Cfr. B. Mondin, Storia dell'Antropologia Filosofica, vol. 2, cit., pp. 566-586: «personalisti italiani». Mondin trata a Stefanini, Rigobello y Melchiorre.

[5] Sus principales obras son Personalismo sociale (1951), Personalismo educativo (1954), Trattato di estetica (1955) y Personalismo filosofico (1962).

[6] Cfr. L. Stefanini, Personalismo sociale (2ª ed.), Studium, Roma 1979, p. 7. Un proyecto similar se encuentra en Polo, Seifert, Zubiri, etc.

[7] Para Stefanini, las propiedades esenciales de la persona son: 1) primacía de lo espiritual sobre lo empírico y lo corpóreo; 2) sustancialidad; 3) unicidad y singularidad; 4) racionalidad; 5) apertura; 6) desproporción; 7) trascendencia (cfr. B. Mondin, Storia dell'Antropologia Filosofica, vol. 2, cit., pp. 568–569, y O. Rossi, Esistenza e persona in Luigi Stefanini, Levante, Bari 1985).

[8] Ibíd., p. 43. Es un planteamiento muy similar al de Karol Wojtyla en Persona y acción, si bien este desarrolla una teoría mucho más potente y completa.

[9] Este es uno de los puntos en los que se diferencia de Mounier, quien fue mucho más crítico con la democracia parlamentaria y abogó por una especie de democracia directa. Los otros puntos —según Rigobello— serían la perspectiva metafísica de Stefanini frente a la fenomenológica de Mounier y su carácter mediador y componedor, de estilo italiano, frente al radicalismo francés mounieriano (Cfr. A. Rigobello, Mounier e il personalismo italiano, en VV.AA., Mounier trent'anni dopo. Atti del Convegno di studio dell'università cattolica, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 56-71).

[10] L. Stefanini, Personalismo sociale, cit., p. 88.

[11] Cfr. A. Rigobello, Il personalismo, cit., pp. 53-67 y 89-90.

[12] Cfr. F. Russo, Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson, Armando, Roma 1993.

[13] L. Pareyson, Esistenza e persona, Il Melangolo, Genova 1985, p. 173.

[14] Ibíd., p. 174.

[15] Ibíd., p. 175.

[16] Sobre el concepto de tradición cultural, se puede ver A. McIntyre, Tres versiones rivales de la ética, Rialp, Madrid 1992.

[17] L. Pareyson, Filosofia e verità, entrevista de Marisa Serra, «Studi Cattolici», n. 193 (1977), p. 175.

[18] L. Pareyson, Verità e interpretazione, Mursia, Milano 1982, p. 86.

[19] Cfr. P. Blanco, Hacer arte, interpretar el arte: estética y hermenéutica en Luigi Pareyson, EUNSA, Pamplona 1998.

[20] Esto no quiere decir que durante esos años no se conociera a los personalistas franceses (el futuro Pablo VI, por ejemplo, es quien promovió la traducción e hizo la introducción de la primera versión italiana de Los tres reformadores de Maritain), sino que este conocimiento era mucho más restringido.

[21] Cfr. V. Cárcel, Historia de la Iglesia III. La Iglesia en la época contemporánea (3ª ed.), Palabra, Madrid 2009: «Pío IX: La Iglesia frente al liberalismo», pp. 95-151.

[22] E. Balboni, Annotazioni storico-giuridiche, en VV.AA., Mounier trent'anni dopo. Atti del Convegno di studio dell'università cattolica, Vita e Pensiero, Milano 1981, p. 177. La Pira, en concreto, se inspiró en el «Proyecto de Declaración de Derechos» elaborado por Mounier y su grupo, y publicado en Esprit en 1944.

[23] Por ejemplo, el Instituto Internacional Jacques Maritain ha operado siempre desde Roma.

[24] Otros nombres importantes que beben, de un modo u otro, en las fuentes personalistas son Francesco d'Agostino y Giusseppe dalla Torre en bioética y filosofía del derecho; Giorgio Campanini, en filosofía política y familia; Pier Paolo Donati, en sociología; Stefano Zamagni, en economía, etc.

[25] Cfr. R. Buttiglione, El pensamiento de Karol Wojtyla, Encuentro, Madrid 1992, pp. 46 y ss.

[26] En Polonia se suele reconocer a Wyszynski el mérito de haber aplicado gradualmente las novedades del Concilio, lo que, si bien le granjeó inicialmente algunas críticas por conservador, a largo plazo se demostró una estrategia muy adecuada, ya que permitió a la Iglesia polaca una asimilación serena y no convulsa y traumática de

las novedades conciliares. Wojtyla también trabajó activamente en esa dirección en su diócesis de Cracovia. Cfr. K. Wojtyla, La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II (1972), BAC, Madrid 1982.

[27] Sobre la historia reciente de la filosofía polaca, cfr. J. Tischner, La svolta storica, CSEO, Bologna 1981.

[28] Sobre las diferentes escuelas dentro del personalismo polaco vid. C. S. Bartnik, Personalizm, Oficina de Publicaciones Czas, Lublin 1995, pp. 148-156.

[29] R. Buttiglione, El pensamiento de Karol Wojtyla, cit., p. 53.

[30] La principal biografía sobre Juan Pablo II es la de G. Weigel, Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza, Plaza y Janés, Barcelona 1999. Cfr. también T. Szulc, El papa Juan Pablo II. La biografía, Martínez Roca, Barcelona 1995. Por lo que respecta a su filosofía, tres textos clave son R. Buttiglione, El pensamiento de Karol Wojtyla, cit.; J. M. Burgos (ed.), La filosofía personalista de Karol Wojtyla (2ª ed.), Palabra, Madrid 2011; R. Guerra, Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla, Caparrós, Madrid 2002. Para la conexión entre obra poética y pensamiento (que no tratamos en este texto) vid. P. Ferrer, Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyla, EUNSA, Pamplona 2007, y, sobre la ética, A. Reimers, Truth about the good. Moral norms in the thought of John Paul II, Sapientia Press, Florida 2011.

[31] «Las circunstancias nunca me dejaron mucho tiempo para el estudio. Por temperamento prefiero el pensamiento a la erudición, de lo cual pude darme cuenta durante mi corta carrera de profesor en Cracovia y Lublin. Mi concepto de la persona, "única" en su identidad, y del hombre, como tal, centro del Universo, nació de la experiencia y la comunicación con los demás, en mayor medida que de la lectura. Los libros, el estudio, la reflexión… me ayudan a formular lo que la experiencia me enseña» (K. Wojtyla en A. Frossard, No tengáis miedo, Plaza & Janés, Barcelona 1982, p. 16).

[32] Cfr. J. M. Burgos, La filosofía personalista de Karol Wojtyla, en Reconstruir la persona. Ensayos personalistas, Palabra, Madrid 2009, pp. 187-223.

[33] K. Wojtyla en A. Frossard, No tengáis miedo, cit., p. 16.

[34] K. Wojtyla, Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce (1948). Versión esp.: La fe según san Juan de la Cruz, BAC, Madrid 1979.

[35] Juan Pablo II, Don y misterio, BAC, Madrid 1996, p. 110. Cfr. también K. Wojtyla, El hombre y su destino (4ª ed.), Palabra, Madrid 2005, p. 168.

[36] Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler. Está publicada en español con el título: Max Scheler y la ética cristiana, BAC, Madrid 1982.

[37] Cfr. K. Wojtyla, Max Scheler y la ética cristiana, cit., pp. 216-129.

[38] Cfr. J. M. Palacios, La Escuela ética de Lublin y Cracovia, «Sillar» (1982), pp. 55-66.

[39] La versión española de sus estudios más importantes se encuentra en K. Wojtyla, Mi visión del hombre (6ª ed.), Palabra, Madrid 2006.

[40] K. Wojtyla, El personalismo tomista, en Mi visión del hombre, cit., pp. 311-312.

[41] Especialmente brillante e iluminador es el artículo, ya algo tardío, El problema de la experiencia en la ética (1969), en Mi visión del hombre, cit., pp. 321-352. Previamente había escrito El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y Scheler (1957), en Ibíd., pp. 185-219.

[42] Cfr. K. Wojtyla, El hombre y la responsabilidad, en El hombre y su destino, cit., pp. 219-295.

[43] Cfr. El problema de la voluntad en el análisis del acto ético (1957), en Mi visión del hombre, cit., pp. 153-183.

[44] Cfr. K. Wojtyla, Amor y responsabilidad (3ª ed.), Palabra, Madrid 2011.

[45] Juan Pablo II, Cruzando el umbral de la esperanza, Plaza & Janés, Barcelona 1994, p. 198.

[46] Cfr. K. Wojtyla, La experiencia religiosa de la pureza (1953), en El don del amor. Escritos sobre la familia (5ª ed.), Palabra, Madrid 2006, pp. 69-81. Este volumen recoge todos sus escritos significativos sobre la familia previos al pontificado.

[47] El planteamiento es muy similar al que emplearía Julián Marías, 10 años más tarde, en Antropología metafísica (1970).

[48] K. Wojtyla, Amor y responsabilidad, cit., p. 51. Sobre el tema véase U. Ferrer, La conversión del

imperativo categórico kantiano en norma personalista, en J. M. Burgos (ed.), La filosofía personalista de Karol Wojtyla, cit., pp. 57-69.

[49] Una explicación más detallada de las características de esta obra junto a algunas aclaraciones sobre sus diversas ediciones, en J. M. Burgos, Prólogo, en K. Wojtyla, Persona y acción, Palabra, Madrid 2011, pp. 7-27.

[50] K. Wojtyla, Persona y acción, cit., p. 53. Cfr. J. M. Burgos, «The method of Karol Wojtyla: a way betweeen phenomenology, personalism and metaphysics», Analecta husserliana, 104, 2009, pp. 107-129.

[51] K. Wojtyla, Persona y acción, cit., p. 86.

[52] El tema está ampliamente desarrollado en los caps. III y IV de Persona y acción, titulados, respectivamente, «Estructura personal de la autodeterminación» y «Autodeterminación y realización».

[53] También publicó interesantes escritos sobre otros temas. Cfr. K. Wojtyla, La familia como communio personarum. Ensayo de interpretación teológica (1974-1975), en El don del amor, cit., pp. 227-269; El problema del constituirse de la cultura a través de la «praxis» humana, en El hombre y su destino, cit., pp. 187-203, etc.

[54] K. Wojtyla, Persona e atto, cit., nota 3, pp. 387. Un tratamiento extenso de la cuestión, en J. M. Burgos (ed.), La filosofía personalista de Karol Wojtyla, cit.: Parte IV: «Sujeto y comunidad: la estructura de la relación interpersonal», con contribuciones de K. Guzowski, J. M. Coll, C. Ortiz de Landázuri y J. Urabayen.

[55] Cfr. K. Wojtyla, La persona: sujeto y comunidad (1976), en El hombre y su destino, cit., pp. 41-109.

[56] Esta reflexión fue presentada inicialmente como un ciclo de catequesis, y los textos recogidos y agrupados en Giovanni Paolo II, Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano (3. ed.), Città Nuova Editrice–LEV, Roma 1992, a la que corresponde la edición española Hombre y mujer lo creó, Cristiandad, Madrid 2000. Posteriormente se ha sabido que se trataba de un texto unitario, redactado en polaco y prácticamente terminado antes de su elección como Papa. Su «troceamiento» y lectura en las tradicionales catequesis papales de los miércoles fue el modo que Wojtyla excogitó para darle salida.

[57] Juan Pablo II, Hombre y mujer lo creó, cit., p. 99.

[58] Cfr. K. Guzowski, Bartnik, Czeslaw, en A. Pavan (a cura), Enciclopedia della persona nel xx secolo, Napoli 2008, pp. 85-90, y K. Guzowski, Granat Wincenty, en A. Pavan (a cura), Enciclopedia della persona nel xx secolo, Napoli 2008, pp. 407-409. El elenco podría incluir a Josef Tischner, pero nos parece más cercano a un existencialismo muy puro mientras que Sawicki no pasa de ser un tomista abierto. Cfr. M. Mróz, Actualidad del pensamiento ético del filósofo polaco Franciszek Sawicki, «Scripta Theologica», 50 (2008), pp. 201-226.

[59] En Polonia existe otra cátedra de personalismo cristiano en la Universidad S. Wyszynski de Varsovia detentada por B. Gacka.

[60] Sus obras principales son Persona humana: un intento de definición (Osoba ludzka. Próba definicji, Sandomierz 1961, Lublin 2006), Hacia los fundamentos del humanismo cristiano (U podstaw humanizmu chrzescijanskiego, Poznan 1976, Lublin 2007), Personalismo cristiano (Personalizm chrzescijanski, Poznan 1985). La perspectiva personalista está presente también en su dogmática en dos volúmenes: En Cristo hacia el hombre y Dios (Ku czlowiekowi i Bogu w Chrystusie) (1972-1974).

[61] Cfr. K. Guzowski, en J. M. Burgos, Personalizm, Centrum Mysli Jana Pawla II, Varsovia 2012, Anekx, pp. 194-203.

[62] Bartnik distingue entre personología (estudio de la persona en general) y personalismo en sentido estricto, que sería la consideración de la persona como criterio de comprensión de toda la realidad. Cfr. C. Bartnik, Studies in personalist system, KUL, Lublin 2006.

[63] Se pueden detectar elementos en común con Wojtyla, en particular, en lo que se refiere a la epistemología y el método.

[64] De hecho, en ocasiones, la filosofía del diálogo recibe el nombre de Personalismo dialógico y Buber es unánimente reconocido como uno de los personalistas clave, presente en los fundamentos de casi todos los demás (Mounier, Marías, Laín Entralgo, Nédoncelle, etc.). Cfr. A. López Quintás, El personalismo dialógico y su fecundidad, en Cuatro personalistas en busca de sentido, Rialp, Madrid 2009, pp. 23-52, y B. Langemeyer, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katolischen Theologie, Bonifatius, Paderborn 1963.

[65] Retomaremos en el capítulo IV la cuestión de la unidad filosófica del personalismo.

[66] J. Ratzinger, Mi vida (4ª ed.), Encuentro, Madrid 2005, pp. 68-69.

[67] Cfr. B. Waldenfelds, De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología, cit.

[68] Este es el título con el que se ha publicado la más reciente versión española: M. Scheler, Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, Caparrós, Madrid 2001.

[69] Cfr. U. Ferrer y S. Sánchez-Migallón, La ética de Husserl, Plaza y Valdés, Sevilla 2011.

[70] M. Fazio y F. Fernández Labastida, Historia de la filosofía. IV. Filosofía contemporánea (2ª ed.), Palabra, Madrid 2009, p. 349.

[71] Cfr. M. Scheler, Muerte y supervivencia, Encuentro, Madrid 2001,

[72] Cfr. M. Scheler, Lavoro ed etica. Saggio di filosofia poliítica, Città Nuova, Roma 1997.

[73] Como es sabido, el itinerario intelectual de Scheler fue complejo y recorrió diversas etapas. Aquí nos hemos limitado a la época (la principal, por otra parte) en la que su pensamiento es esencialmente personalista.

[74] von Hildebrand<, Alma de león. Biografía de Dietrich von Hildebrand<, Palabra, Madrid 2001. Su figura y pensamiento está siendo promovido por el Dietrich von Hildebrand Legacy Project <(<). Dos de sus discípulos más relevantes son Josef Seifert y John F. Crosby. Algunos estudios recientes sobre su obra son S. Sánchez–Migallón<, El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand<, Rialp, Madrid 2003, P. Premoli de Marchi<, Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand<, Franco Angeli, Milano 1998, y J. M. Yanguas<, La intención fundamental: el pensamiento de Dietrich von Hildebrand<, EUNSA<, Pamplona 1995.

[75] Encuentro, Madrid 2000.

[76] EUNSA, Pamplona 1998.

[77] D. Von Hildebrand, El corazón. Análisis de la afectividad humana y divina, Palabra, Madrid 1998 (3ª ed.).

[78] Rovira<, Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand,

[79] <áfica E. Stein<, Estrellas amarillas <(3ª ed.). y MacIntyre<, Edith Stein. Un prólogo filosófico (1913-1922)<, Nuevo Inicio, Granada 2008.

[80] Stein<, Estructura de la persona humana,

[81] Stein<, Sobre el problema de la empatía,

[82] Stein<, La mujer, Riego<, «Identidad y misión de la mujer. El aporte personalista de Edith Stein», en U. Ferrer <(ed.), Para comprender a Edith Stein. Claves biográficas, filosóficas y espirituales,

[83] Recientemente se han publicado las obras completas en español a cargo de Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho, bajo los sellos de Editorial de Espiritualidad, Editorial Monte Carmelo y Ediciones El Carmen.

[84] Su obra principal es La Palabra y las realidades espirituales. Fragmentos pneumatológicos (1919), Caparrós, Madrid 1993.

[85] F. Ebner, Wort und Liebe, 26, citado en A. López Quintás, Pensadores cristianos contemporáneos, BAC, Madrid 1968, p. 118.

[86] F. Ebner, Das Wort is der Weg, 211; citado en A. López Quintás, Pensadores cristianos contemporáneos, cit., p. 113.

[87] Cfr. C. Díaz, El Nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig, Mounier, Salamanca 2008.

[88] Cfr. F. Rosenzweig, El nuevo pensamiento, Visor Libros, Madrid 1989, p. 58.

[89] Cfr. C. Díaz, El humanismo hebreo de Martin Buber, Mounier, Salamanca 2004.

[90] Cfr. A. Etzioni, El guardián de mi hermano. Autobiografía y mensaje, Palabra, Madrid 2006.

[91] M. Buber, Yo y tú, Caparrós, Madrid 1993. Un análisis de los puntos esenciales de su obra en P. Laín Entralgo, Teoría y realidad del otro, Alianza, Madrid 1988, pp. 211–231.

[92] Esta obra debe completarse con otros textos a veces más claros y explícitos: Distancia originaria y relación. Contribuciones para una antropología filosófica, Riopiedras, Barcelona 1997; Elementos de lo interhumano, Riopiedras, Barcelona 1997; Caminos de utopía, FCE, México 1978; Gog y Magog, Ega, Bilbao 1993.

[93] M. Buber, Yo y tú, cit., p. 11.

[94] Ibíd.

[95] Ibíd., p. 26.

[96] Ibíd., p. 31.

[97] Ibíd., p. 30.

[98] M. Buber, Yo y tú, cit., p. 71.

[99] El concepto de «distancia», como vimos, también aparece en Nédoncelle.

[100] Recogido en C. Díaz, El humanismo hebreo de Martin Buber, cit., pp. 76-77. Esa relevancia de la alteridad se encuentra también en sus diálogos en torno a la psicoterapia y las relaciones entre psicoterapeuta y paciente o cliente. Cfr. M. Buber, Diálogo entre Martin Buber y Carl Rogers, en Sanación y encuentro, Mounier, Salamanca 2005, pp. 19-37.

[101] M. Buber, Yo y tú, ibíd., p. 69.

[102] Cfr. M. Buber, Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre filosofía y religión, FCE, México 1991, donde se insiste también en el carácter real de Dios frente a posiciones como la de Heidegger y Sartre, que eliminan lo religioso, o la de Jung, que lo califica como una mera actividad psicológica.

[103] E. Lévinas, Totalidad e infinito (5ª ed.), Sígueme, Salamanca 2002, p. 69.

[104] A pesar de inspirarse en Buber, señaló algunas críticas a su teoría de la interpersonalidad: 1) no establece disimetría en la relación Yo-Tú, ambos serían intercambiables; 2) daría un cierto carácter «ontológico» a la relación interpersonal (el entre); 3) el decir–tú separado del dar-tú es algo etéreo (falta concreción y dimensión ética). Cfr. C. Díaz, El Nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig, cit., pp. 109-117. En este texto también se comparan las posiciones de Rosenzweig y Ebner sobre la interpersonalidad.

[105] E. Lévinas, Totalidad e infinito, cit., p. 211.

[106] Ibíd., p. 212.

[107] Juan Pablo II, Cruzando el umbral de la esperanza, Plaza & Janés, Barcelona 1994, p. 206.

[108] E. Lévinas, Totalidad e infinito, cit., p. 214.

[109] Cfr. R. Guardini, Apuntes para una autobiografía, Encuentro, Madrid 1992; H.-B. Gerl, Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk, Grünewald, Maguncia 1995 (4ª ed.), y A. López Quintás, Romano Guardini, maestro de vida, Palabra, Madrid 1998.

[110] Coincide en esto con J. Ratzinger/Bedenedicto XVI, de quien es, sin duda, una de sus referencias intelectuales.

[111] Sus reflexiones sobre el poder y la política están recogidas en R. Guardini, Escritos políticos, Palabra, Madrid 2010.

[112] Cristiandad, Madrid 2002.

[113] Cfr. R. Guardini, Introducción a la vida de oración (2ª ed.), Palabra, Madrid 2006.

[114] Una bibliografía completa (con las traducciones existentes en español) la proporciona A. López Quintás, Romano Guardini, maestro de vida, cit., pp. 393-408.

[115] Este método tiene algunas semejanzas con la dialéctica hegeliana, pero se distingue porque no busca ningún elemento de síntesis y, sobre todo, porque no considera que toda la realidad esté formada por estas parejas de dimensiones. Cfr. R. Guardini, El contraste, BAC, Madrid 1996, y la interesante introducción de López Quintás, «Los "contrastes" y su significación en la vida humana».

[116] Cfr. R. Guardini, Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica, La Scuola, Brescia 1987.

[117] Cfr. R. Guardini, Mundo y persona, Encuentro, Madrid 2000.

[118] Según parece, Guardini llegó a formular estas ideas de modo independiente de la filosofía del diálogo.

[119] No incluimos en estas páginas el personalismo iberoamericano en el que, según Mondin, habría que incluir a Ismael Quiles, Nicolás Derisi, Alberto Catturelli y Agustín Basave del Valle. Cfr. B. Mondin, Storia dell'Antropologia Filosofica, vol. 2, cit., pp. 586-622: «I personalisti latino-americani».

[120] Para todo este apartado se puede ver J. Tusell, El personalismo en España, Fundación Humanismo y Democracia, Madrid 1985, y C. Díaz, Corriente arriba (manifiesto personalista y comunitario), Encuentro, Madrid 1985, pp. 21–66. También hay indicaciones interesantes en A. Guy, Historia de la Filosofía española, Barcelona 1985, pp. 368-380; J. L. Abellán, Historia del pensamiento español, Espasa, Madrid 1998, pp. 617 ss., y A. López Quintás, Filosofía española contemporánea, BAC, Madrid 1970.

[121] Para encuadrar las reflexiones que siguen es útil J. P. Fusi, Un siglo de España: la cultura, Marcial Pons, Madrid 1999.

[122] Cfr. B. Rivaya, Primera recepció i fracàs del personalisme a Espanya. José María Semprún Gurrea, en A. Colomer y A. Monzón (eds.), Emmanuel Mounier i la tradició personalista, Universitat de Valencia, Valencia 2001, pp. 41-59.

[123] Cfr. J. Giró, El pensament polític de Carles Cardó i de Jacques Maritain, Istitut d'Estudis Catalans, Barcelona 1995.

[124] Cfr. J. Tusell y G. Queipo de Llano, El catolicismo mundial y la guerra de España, BAC, Madrid 1993.

[125] L. Legaz Lacambra, Sentido humanista del nacional–sindicalismo, en «Jerarquía» 3 (1938), pp. 94-112; en B. Rivaya, Primera recepció i fracàs del personalisme a Espanya. José María Semprún Gurrea, cit..

[126] «La Gaceta del Norte», 24-VI-1938 (recogido en J. R. Calo-D. Barcala, El pensamiento de Jacques Maritain, Pedagógicas, Madrid 1987, pp. 180–181).

[127] El nacional-catolicismo franquista no contó con intelectuales de relieve sino que constituye una reelaboración pragmática para el momento del pensamiento tradicionalista español de los siglos xix y xx (Menéndez Pelayo, Nocedal, Vázquez de Mella, Balmes, Donoso Cortés, Ramiro de Maeztu, etc.). Cfr. M. Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles; R. de Maeztu, Defensa de la hispanidad, Gráfica Universal, Madrid 1934; F. Franco, Pensamiento católico, Madrid 1958; I. Gomá y Tomás, Por Dios y por España, Casulleras, Barcelona 1940, etc. Una exposición sintética en R. Díaz–Salazar, El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo, PPC, Madrid 2006, pp. 15-35.

[128] El debate en torno a Ortega quedó recogido en J. Marías, Ortega y tres antípodas (1950), Obras completas IX, Revista de Occidente, Madrid 1982. Las antípodas eran Sánchez Villaseñor, Roig Gironella y el P. Iriarte.

[129] Sobre la no recepción en España de Maritain cfr. J. M. Burgos, Para comprender a Jacques Maritain, cit., pp. 139-142; J. R. Calo-D. Barcala, El pensamiento de Jacques Maritain, cit., y A. Aróstegui, Una conjura española contra Maritain, SEU, Granada 1957. Dos ejemplos de críticas a Maritain son J. P. López, El mito de Maritain, Publicaciones Españolas, Madrid 1951, y L. E. Palacios, El mito de la nueva cristiandad, Rialp, Madrid 1951.

[130] J. Tusell, El personalismo en España, cit., p. 14.

[131] Cfr., por ejemplo, el libro publicado en esa época por M. Zurdo, La verdad sobre Manuel Mounier. De Mounier a la teología de la violencia, Madrid 1969, en el que el autor critica la ambivalencia de Mounier considerando que, si bien se trata de un cristiano coherente y al que no se puede objetar nada desde un punto de vista teórico, su orientación en el terreno de la acción y, más aún, la de sus seguidores, es confusa y excesivamente cercana a las posiciones marxistas.

[132] Cfr. C. Díaz, Personalismo obrero (3ª ed.), Madrid 1971.

[133] Véase, por ejemplo, su presentación de la edición de las Obras Completas de Mounier en español. Cfr. E. Mounier, Obras, Tomo I (1931-1939), Laia, Barcelona 1974, pp. III-LXI.

[134] Díaz ha reconocido con honestidad más adelante que «en polémica con Comín exageró el acento libertario de Mounier (…) dado el ambiente de la época, nada indiferente a la teoría, siempre dispuesto para llevar al propio ámbito a los pensadores, en un deseo de respaldar las propias opciones» (C. Díaz, Corriente arriba, cit., p. 39).

[135] Uno de ellos fue Gregorio Peces-Barba que, considerándose todavía católico, publicó uno de los primeros estudios en España sobre Maritain: Persona, sociedad, estado. Pensamiento social y político de Maritain, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1972. José Luis López Aranguren se acercó en esos años al marxismo pero, a diferencia de Peces-Barba, no abandonó el catolicismo, aunque mantuvo una posición crítica.

[136] Hay que advertir, de todos modos, que este camino solo se ha recorrido de modo parcial y todavía hay católicos e instituciones católicas que siguen teniendo un rechazo y recelo —bastante irracional— hacia las posiciones personalistas.

[137] Como dato anecdótico, en la primera versión de este texto publicado en el año 2000 escribía asombrado y apesadumbrado que «La bibliografía existente sobre Marías es llamativamente insuficiente, algo a lo que a todas

luces se debería poner remedio. Podemos citar tres obras» (J. M. Burgos, El personalismo, cit., nota 70, p. 149). Hoy, 12 años después, la bibliografía se ha incrementado de manera muy notable y existen numerosas tesis doctorales realizadas y en fase de realización.

[138] Un importante análisis desde esta perspectiva es el realizado por J. L. Cañas, España e Hispanoamérica en la encrucijada del pensamiento actual, crisis, retos, desafíos, y Retos y desafíos de España y de Hispanoamérica hoy. Una propuesta desde la filosofía rehumanizadora personalista, en Actas del X Simposio Internacional, «El mundo hispánico ante el siglo XXI», Universidad Providence, Taiwan 2011, pp. 21-57 y pp. 75-107.

[139] Ortega comparte elementos cercanos a los personalistas pero no parece que deba incluirse de ningún modo en esta corriente excepto a través de su importante influencia. Se le podría asignar un papel similar al de Husserl: la renovación de la filosofía española en una línea compatible con el personalismo. Pero, en la medida en que no empleó el concepto de persona, su calificación como personalista resulta inviable. Por eso nos parece excesiva la afirmación de Cañas según la cual «el raciovitalismo (de Ortega) era el personalismo español moderno» (Cfr. J. L. Cañas, España e Hispanoamérica en la encrucijada del pensamiento actual, cit., p. 31).

[140] Cabría también incluir a María Zambrano (1904-1991), que se ha acercado a la persona desde su peculiar filosofía sensible a la estética que pretende la profundización filosófica a través del método y sistema de la razón poética. Cfr. J. J. García, Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano, Cuadernos de Pensamiento Español n. 28, Pamplona 2005. Carlos Díaz (Treinta nombres propios, cit.) incluye también a Jose Luis López Aranguren entre los personalistas españoles. Sus temas principales fueron: D'Ors, la heliomaquia o la ilustración católica, el protestantismo y su ética.

[141] Cfr. X. Zubiri, Inteligencia sentiente, Alianza, Madrid 1984.

[142] La metafísica griega «tiene una limitación fundamental y gravísima, la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de persona» (X. Zubiri, El hombre y Dios, Alianza, Madrid 1984, p. 323).

[143] Cfr. H. Carpintero, Cinco aventuras españolas, Revista de Occidente, Madrid 1967, pp. 63-108.

[144] P. Laín Entralgo, Teoría y realidad del otro, Alianza, Madrid 1983.

[145] Cfr. P. Laín Entralgo, Sobre la amistad, Espasa-Calpe, Madrid 1986, pp. 29–153.

[146] Cr. L. Polo, Antropología trascendental. I. La persona humana, EUNSA, Pamplona 1999, p. 22. Es una crítica similar a la de Ricoeur o Nédoncelle.

[147] Para Polo la metafísica clásica no se equivoca, pero se queda corta —sobre todo por el problema de la analogía— por lo que es necesario ampliarla con nuevos trascendentales. Cr. L. Polo, Antropología trascendental, cit., p. 31.

[148] Ibíd., p. 26.

[149] Cfr. L. Polo, ¿Quién es el hombre? (2ª ed.), Rialp, Madrid 1993; L. Polo, El yo, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2004; J. F. Sellés, El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2003. Existe una revista, Studia Poliana, dedicada a estudiar su pensamiento.

[150] La riqueza del pensamiento de Marías es inmensa pero aquí nos vamos a limitar a la antropología. Una visión general de su obra se puede encontrar en J. L. Cañas, J. M. Burgos (eds.), El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías, Páginas de Espuma, Madrid 2009; H. Raley: La visión responsable: la filosofía de Julián Marías, Espasa-Calpe, Madrid 1977; Julián Marías: una filosofía desde dentro, Alianza, Madrid 1997. Una biografía reciente la proporciona R. Hidalgo, Julián Marías. Retrato de un filósofo enamorado, Rialp, Madrid 2011.

[151] «Seguí el curso de Jacques Maritain, relata él mismo, tan agudo y distinguido, sobre "Los problemas espirituales y temporales de una nueva Cristiandad" (no volví a verlo hasta 1949, en París)» (J. Marías, Una vida presente. Memorias, Páginas de Espuma, Madrid 2008, p. 112).

[152] Cfr. Ibíd., p. 114.

[153] Cfr. Ibíd., pp. 333-337.

[154] J. Marías, Mapa del mundo personal (1993), Alianza, Madrid 2006, pp. 11–12.

[155] Un análisis más detallado de esta cuestión en J. M. Burgos, ¿Es Marías personalista?, en J. L. Cañas, J. M. Burgos (eds.), El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías, cit., pp. 147-164. Sobre las fases en el

pensamiento de Marías, cfr. P. Roldán, Hombre y humanismo en Julián Marías, Diputación de Valladolid, Valladolid 2003.

[156] J. Marías, Antropología metafísica, Alianza, Madrid 1983 (la primera edición es de 1970). Una síntesis breve de los pasos que le conducen a esta obra en J. L. Abellán, Historia crítica del pensamiento español, vol. 8, pp. 378-396: «La Escuela de Madrid: la perspectiva de Julián Marías, una interpretación».

[157] J. Marías, Persona, Alianza, Madrid 1997, p. 134 (cursiva nuestra). Se trata de un texto decisivo porque manifiesta un desplazamiento del eje de la antropología de Marías de la vida a la persona, algo totalmente impensable en la primera fase de su producción.

[158] Cfr. H. Carpintero, La originalidad teórica del pensamiento de Marías, «Cuenta y Razón del pensamiento actual», 87 (1994), p. 91; A. Rigobello, Il personalismo, cit., y J. M. Burgos, El personalismo, cit., pp. 148 y ss.

[159] Cfr. J. Marías, Antropología metafísica, cit., p. 113. El paralelismo con autores como Marcel, Mounier o Wojtyla es claro.

[160] J. Marías, Antropología metafísica, cit., p. 216.

[161] J. Marías, Introducción a la filosofía (9ª ed.), Revista de Occidente, Madrid 1967, p. 71.

[162] «El ser personal es intrínsecamente pluripersonal. (…) A la persona le pertenece ese modo de realidad que se designa mediante el pronombre yo, pero el yo supone un tú, no hay yo sin tú. Digo “yo” contraponiéndome a un “tú”. (…) En suma, persona quiere decir personas, si no hubiera más que singular no tendría sentido, como veía Unamuno» (J. Marías, La felicidad humana (1987), Alianza, Madrid 1994, pp. 281-282).

[163] J. Marías, Antropología metafísica, cit., p. 120.

[164] Además de Antropología metafísica, sobre este punto se puede leer La mujer y su sombra, La mujer en el siglo xx y La educación sentimental.

[165] Cfr. X. M. Domínguez, El personalismo comunitario de Carlos Díaz, Persona 9 (2008), p. 40.

[166] X. M. Domínguez, El personalismo comunitario de Carlos Díaz, Persona 9 (2008), pp. 45-46. Este artículo ofrece una síntesis muy lograda de su pensamiento y producción.

[167] Los principales son C. Díaz, ¿Qué es el personalismo comunitario?, Mounier, Salamanca 2002; C. Díaz, Treinta nombres propios, cit., y Soy amado luego existo (4 vol.), Descleé de Brouwer, Bilbao 2000.

[168] Cfr. J. M. Burgos, Para comprender a Jacques Maritain, cit.; J. L. Cañas, J. M. Burgos (eds.), El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías, cit.; J. M. Burgos (ed.), La filosofía personalista de Karol Wojtyla, cit.

[169] Algunos de esos estudios se encuentran recogidos en J. M. Burgos, Reconstruir la persona. Ensayos personalistas, Palabra, Madrid 2009.

[170] Cfr. J. M. Burgos, Repensar la naturaleza humana, Eiunsa, Pamplona 2007.

[171] J. M. Burgos (ed.), El giro personalista, Mounier, Salamanca 2011.

[172] J. M. Burgos, Antropología: una guía para la existencia, Palabra, Madrid 2010 (4ª edición). Cfr. K. Mollinedo, Reflexiones sobre la persona en Juan Manuel Burgos, Persona, 11 (2009), pp. 54-61.

[173] En general, López Quintás se ha identificado más estrictamente con la filosofía dialógica aunque en sus últimas obras ha acentuado el carácter personalista de su propuesta.

[174] A. López Quintás, Filosofía española contemporánea, cit., pp. 361-362.

[175] Algunas de sus obras más significativas son El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa, Asociación para el progreso de las Ciencias Humanas, Madrid 1993; Estética de la creatividad, PPU, Barcelona 1987; El secuestro del lenguaje: tácticas de manipulación del hombre, Asociación para el progreso de las Ciencias Humanas, Madrid 1987, y Cómo formarse en ética a través de la literatura: análisis estético de obras literarias, Rialp, Madrid 1994.

IV. LA FILOSOFÍA PERSONALISTA: UNA PROPUESTA

Una vez concluido nuestro recorrido a través de los pensadores personalistas, llega el momento de efectuar una valoración y un balance. ¿Qué hemos obtenido a través de este itinerario? Sin duda, un amplio conjunto de conocimientos que permiten afirmar la existencia de un importante movimiento filosófico, extendido por numerosos países, de notable entidad y originalidad y con un cuerpo de doctrina similar fácilmente constatable por la semejanza de los temas tratados, la metodología empleada, las fuentes filosóficas comunes, las múltiples y continuas interacciones mutuas, etc. Sin embargo, también han aparecido dificultades en nada desdeñables sobre la identidad y consistencia de este movimiento intelectual. Una objeción recurrente ha sido la debilidad conceptual del personalismo. También cabe cuestionarse la posibilidad de aunar a autores tan diversos. ¿El carácter unitario de este grupo de filósofos responde realmente a datos objetivos o se trata más bien de una estrategia forzada? Por último, parece que algunos grandes personalistas, incluido Mounier, no tenían una idea definida de los contenidos y estructura del personalismo al que concebían como una matriz común capaz de alimentar doctrinas muy diversas.

Este panorama, complejo, plantea la necesidad de resolver, con la mayor profundidad posible, si realmente se puede considerar al personalismo una filosofía unitaria o no; una cuestión que, aparte de su indudable interés teórico, tiene una gran importancia práctica, ya que si se asume que el personalismo consistió en un difuso movimiento social e ideológico que aportó ideas originales en los años centrales del siglo XX, pero que no hay elementos para concluir que presenta un cuerpo de doctrina sólido y común, habría que concluir que el movimiento estaría concluido y este libro pasaría a constituir, automáticamente, un texto de historia de la filosofía. Si se concluye, por el contario, que el personalismo dispone de todos los elementos para convertirse en una filosofía consistente, este escrito adquiere un carácter muy diverso: la presentación de una filosofía que, habiendo influido ya en la historia, todavía tiene mucho que aportar.

La principal dificultad para resolver esta disyuntiva con cierta solvencia es que resulta inevitable una cierta dosis de interpretación por la relativa diversidad de los elementos de partida. En otras corrientes, la interpretación, inevitable en filosofía, está contenida por el peso privilegiado de alguno de sus componentes o de su fundador

(Kant, Hegel, Tomás de Aquino). En el personalismo, para bien o para mal, esto no es así. Mounier no tiene esta relevancia y, por ello, los caminos posibles se multiplican. No hay, por tanto, síntesis ni interpretación ni balance neutral. No da igual ser wojtyliano, buberiano o mounieriano, pues el peso que se confiere a los factores que componen el personalismo varía. Sin embargo, la síntesis y resolución de las dificultades planteadas mantiene su urgencia si, como decimos, no queremos convertir al personalismo en una página conclusa de la historia de la filosofía.

El capítulo que a continuación se inicia pretende evitar este desenlace proponiendo una perspectiva sintética que, en opinión de quien escribe, refleja el núcleo central del pensamiento de los autores previamente expuestos y, además, es la adecuada para asegurar el futuro y la fecundidad de esta filosofía. En mis primeros escritos[1] propuse una versión similar —aunque menos elaborada— con la convicción, evidente para mí en aquel momento, de que se trataba del auténtico personalismo. En este texto prefiero especificar que se trata de una visión personal, lo que no obsta para que procure pegarse lo más posible a la idea inspiradora de los grandes maestros. Pero se trata, es fuerza reconocerlo, de una versión personal en cuanto la selección, estructuración y peso que se da a los elementos del sistema es decisión del autor. Por ello, entiendo que no todos los personalistas la compartirán de modo pleno pero sí espero que esté de acuerdo con las propuestas esenciales.

Esta propuesta debe comenzar, lógicamente, analizando el carácter filosófico del personalismo, puesto en discusión por el mismo Mounier.

1. ¿Es el personalismo una filosofía?

1.1. El personalismo como movimiento de transformación social: Mounier

Mounier, el fundador o principal representante del personalismo, ha tenido, sin embargo, una visión fluctuante y evolutiva sobre qué debía entenderse por personalismo. Ya hemos apuntado esta cuestión en su momento, pero la trataremos ahora con algo más de detalle, pues, evidentemente, tiene gran importancia.

Las primeras formulaciones algo detalladas acerca de qué debe entenderse por personalismo, Mounier las presenta en el Manifiesto al servicio del personalismo (1936). En los textos previos fueron apareciendo temas con esta inspiración pero no parece haber una idea precisa de cómo o dónde integrar ese conjunto de ideas[2]. Sin embargo, en esta obra, ya más madura, aparecen posicionamientos de una cierta entidad en los que se aboga por una visión muy amplia y difusa del personalismo. En concreto, Mounier, comienza este escrito con una presentación del personalismo que, a pesar de ser algo extensa, reproducimos casi por entero dada su importancia: «Llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma la primacía de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismo colectivos que sustentan su desarrollo (…). Personalismo no es para nosotros más que un santo y seña significativo, una cómoda designación colectiva para doctrinas distintas que, en la situación histórica en que estamos situados, pueden coincidir en las condiciones elementales, físicas y metafísicas, de una nueva civilización. El personalismo no anuncia, pues, la creación de una escuela, la apertura de una capilla, la invención de un sistema cerrado. Testimonia una convergencia de voluntades y se pone a su servicio, sin afectar a su diversidad, para buscar los medios de pesar eficazmente en la historia. Deberíamos hablar, pues, en plural de "los personalismos"»[3].

Y, poco más adelante, concluye su pronunciamiento con una referencia al origen y entidad de las ideas que está propagando: «las verdades de fondo sobre las que apoyaremos nuestras conclusiones y nuestra acción no han sido inventadas ayer. Tan solo puede y debe ser nueva su inserción histórica fundada en nuevos datos. A la búsqueda, aún titubeante, de esa salida histórica, le atribuimos como señal de unión el nombre singular de personalismo»[4].

El personalismo aparece, por tanto, para Mounier, en una de sus principales obras, no como un sistema filosófico o una escuela de pensamiento, sino como un movimiento o actitud de reivindicación de la persona, en contraste con el fascismo y el comunismo, que busca agrupar bajo esa bandera a todos aquellos que luchan en la misma dirección; una lucha que, desde el punto de vista de los contenidos, no sería particularmente original puesto que se fundaría en conclusiones e ideas ya vigentes desde antiguo. Su

originalidad residirá en una radicalidad revolucionaria pero no violenta.

Mounier mantuvo esta tesis durante mucho tiempo pues, en una obra tan tardía como ¿Qué es el personalismo? (1947), no encontramos cambios de orientación significativos. Se sigue apelando al personalismo como movimiento inspirador y como aguijón de conciencias que podría o incluso debería desaparecer cuando hubiese alcanzando ese objetivo. «El mejor destino que puede tener el personalismo es que, habiendo despertado en bastantes hombres el sentido total del hombre, desaparezca sin dejar rastro, por haberse confundido completamente con el transcurso cotidiano de los días»[5]. Y, una vez más, no se entiende al personalismo ni como filosofía ni como escuela. «Lo que hace al personalismo inalcanzable para algunos es que buscan en él un sistema cuando es perspectiva, método y exigencia»[6] que conducen a una acción «revolucionaria» ya que, «para insertar el personalismo en el drama histórico de este tiempo, no es suficiente decir: persona, comunidad, hombre total, etc. Es preciso decir también: fin de la burguesía occidental, advenimiento de las estructuras socialistas, función iniciadora del propietario…»[7].

Ahora bien, muy poco tiempo después, en una de sus obras más filosóficas, Introducción a los existencialismos, aparece un cambio de tendencia importante porque Mounier presenta por primera vez al personalismo como una escuela filosófica en el marco de otras escuelas de filosofía, como el existencialismo o la fenomenología. Y aparece también, quizá por primera vez, la expresión «filosofía personalista» al comparar el personalismo y el existencialismo[8]. Esta tendencia se confirma en su obra de madurez, El personalismo (1949), donde encontramos afirmaciones que podrían considerarse antitéticas a algunas de las pronunciadas previamente. El texto clave es el siguiente: «El personalismo es una filosofía, no solamente una actitud. Es una filosofía, no un sistema. No rehúye la sistematización, pues el orden es indispensable en los pensamientos: conceptos, lógica, esquemas de unificación no son útiles solamente para fijar y comunicar un pensamiento que sin ellos se disolvería en intuiciones opacas y solitarias: sirven para sondear esas intuiciones en sus profundidades: son instrumentos de descubrimiento al mismo tiempo que de exposición. Porque determina estructuras, el personalismo es una filosofía y no solamente una actitud»[9]. Una idea, sin embargo, que se diluye poco después porque se encuadra en el marco de una reflexión en la que Mounier retoma la idea de «los personalismos», si bien con menos intensidad que en escritos precedentes.

Las conclusiones que cabe deducir de estos textos son bastante claras aunque no simples. Durante la mayor parte de su producción intelectual y filosófica, prácticamente hasta 3 años antes de su muerte, Mounier entendió el personalismo como un movimiento de acción social e intelectual impulsado por unas ideas madre acerca de la persona que exigían cambios radicales en la sociedad de orden revolucionario[10]. Tal movimiento

no debía ser un sistema ni una filosofía, sino una actitud, una perspectiva y una exigencia que requería el compromiso personal. Por eso, el personalismo no solo podía, sino que debía incluir en su interior a todas aquellas doctrinas y movimientos que confluyeran en esos ideales. Solo en los últimos años de su vida —pero que corresponden a un período de juventud desde el punto de vista intelectual, con menos de 45 años— Mounier comienza a evolucionar hacia posiciones que apuntan en la dirección de una concepción del personalismo como filosofía y reflexión sistemática. Por tanto, y esta es la conclusión central, si se acude a la mayor parte de la obra de Mounier, resulta perfectamente lícito describir o definir al personalismo como una actitud o movimiento cuyo punto fuerte es la reivindicación de la persona frente a sus múltiples enemigos y la correlativa transformación de la sociedad en esa dirección, pero no como una filosofía que dispone de un aparato conceptual sólido de interpretación y comprensión de la realidad.

1.2. El personalismo como anti–ideología: Lacroix, Maritain

La perspectiva predominante en Mounier es la que adoptaron Maritain y Lacroix, si bien con acentos diversos. En concreto, Maritain, en un conocido texto, afirma: «No habría nada más falso que hablar del "personalismo" como de una escuela o de una doctrina. Es un fenómeno de reacción contra dos errores opuestos y es inevitablemente un fenómeno complejo. No hay una doctrina personalista, sino aspiraciones personalistas y una buena docena de doctrinas personalistas que tal vez no tienen en común más que el nombre de persona, y de las que algunas tienden en mayor o menor grado hacia uno de los errores contrarios entre los cuales se colocan. Hay personalismos de carácter nietzscheano y personalismos de carácter proudhoniano, personalismos que tienden hacia la dictadura y personalismos que tienden hacia la anarquía. Una de las grandes preocupaciones del personalismo tomista consiste en evitar uno y otro exceso»[11]. Maritain, sin duda, exageraba, pues parece ciertamente excesivo hablar de personalismos de carácter nietzscheano, pero tiene a su favor que su posición no difiere mucho de la sostenida por Mounier al legitimar la convergencia en el personalismo de cualquier corriente que reivindicara de modo razonable la dignidad de la persona.

Esta es también la posición de Jean Lacroix. Para este discípulo directo de Mounier, el personalismo no es, en ningún modo, una filosofía concreta, sino una anti-ideología[12]. Con esta expresión, quiere indicar que el personalismo no es una filosofía pero tampoco una ideología en cualquiera de los sentidos que se pueda dar a este término. Es simplemente una especie de inspiración o fe que puede alimentar todas ellas. Y de ahí, justamente, le vendría su (valioso) carácter anti-ideológico.

En concreto, Lacroix entiende que una ideología puede ser de tres tipos: a) neutra,

construida a partir de una actitud de respeto ante la realidad; b) negativa, fruto de la cristalización teórica de una conciencia falsa o errónea; c) positiva: una visión capaz de lograr un influjo cultural en defensa del hombre. Ahora bien, como todas ellas implican una visión definida del hombre y del mundo, el personalismo no puede identificarse con ninguna. Y tampoco puede describirse o clasificarse como filosofía. En primer lugar, porque Mounier nunca lo quiso así. «El fin de Mounier no ha sido jamás el de elaborar una filosofía, sino más bien una "matriz filosófica". No ha creado el personalismo. Como muchos otros, lo ha heredado»[13]. Pero, sobre todo, porque resulta intrínsecamente inviable e insostenible. «Existen idealismos personalistas como el kantismo, realismos personalistas como el de Laberthonière, existencialismos personalistas como el de Gabriel Marcel o el de Berdiaev, individualismos personalistas como el de Renouvier, incluso comunismos y sobre todo anarquismos de tendencia personalista. Si llamamos personalismo lo que tienen de común estas doctrinas (u otras), llegaríamos al confusionismo integral que tiene por nombre eclecticismo o espiritualismo y que no es más que la negación de toda filosofía. Este error es lo que explica sin duda el descrédito en que ha caído el personalismo ante tantos filósofos»[14].

Lacroix insiste en este punto con mucha fuerza, quizá excesiva, incluso teniendo como punto de referencia exclusivamente a Mounier: «El personalismo como filosofía no existe ni ha existido jamás. Ciertamente hay filosofías de inspiración más directamente personalista. Se puede estudiar a cada una por separado, en sí misma y por ella misma. Pero lo que se estudia es la construcción intelectual, diferente en cada caso, no la inspiración: una inspiración no es una doctrina. ¿Se sigue de ahí que el personalismo no puede ser más que una ideología? Nuestra paradoja, si se quiere —en realidad es un truismo— consistirá en sostener que, lejos de ser una ideología, es una anti–ideología por excelencia. Verdad que, en el fondo, es reconocida explícita o implícitamente por todos. El personalismo no es ni una ideología ni una filosofía. Es preciso remontarse a las nociones más fundamentales, más primitivas y profundas: las de fe y creencias racionales»[15].

Para Lacroix, por tanto, el personalismo no es ni filosofía ni ideología, sino un principio inspirador, una creencia o fe, capaz de alimentar y motivar ideologías de signo muy diverso, como el marxismo o el anarquismo si bien desde ciertas perspectivas, no de todas. «Es una forma de totalidad que se guarda de cualquier parcialidad como de cualquier "partidismo". Su totalidad, no obstante, no es la de las cosmovisiones, sino que le adviene por cuanto tiene relación directa con toda la humanidad, que se diferencia por naturaleza tanto de las sociedades concretas como de los individuos en su singularidad. Lo que el personalismo contempla es lo universal, en el hombre y en la humanidad (lo cual no ocurre en ninguna ideología). En cuanto tal, en fin, no forma sistema y desconfiaría más bien de cualquier sistematización que corriera el riesgo de amenazar a

la persona»[16].

1.3. La batalla del concepto: la crítica de Paul Ricoeur

Paul Ricoeur ha abundado en esta perspectiva a través de dos importantes escritos redactados con 30 años de diferencia[17]. El primero, titulado Une philosophie personnaliste, está escrito nada más morir Mounier y proporciona una valoración global de su filosofía. Se trata de un texto brillante que, en pocas páginas, condensa de modo admirable las principales tesis de Mounier y cuya síntesis sería la siguiente: Mounier, más que un filósofo, fue un pedagogo, «el educador de una generación»[18]. Su objetivo no consistió en desarrollar una filosofía, sino en transmitir un conjunto de ideas madre capaces de transformar una sociedad en crisis. «Su gran contribución al pensamiento contemporáneo ha sido, colocándose por encima de una problemática filosófica en sentido estricto, por encima de las cuestiones del punto de partida, del método y del orden, ofrecer a los filósofos de profesión una matriz filosófica, proponerles tonalidades, modales teóricos y prácticos capaces de una o de varias filosofías, preñados de una o de varias sistematizaciones filosóficas»[19].

Ricoeur también advierte la flexión filosófica en el último Mounier pero la valora con severidad. Considera que Mounier no está intentando desarrollar una filosofía personalista, sino «una interpretación “personalista” de las filosofías de la existencia» y que, en cualquier caso, el resultado de ese proyecto es deficiente porque la actitud que lo impulsa no es propiamente filosófica: «Persona y existencia se refieren ante todo a dos órdenes de preocupaciones que no coinciden exactamente: por un lado, una preocupación ético-política, una intención “pedagógica” en relación con una crisis de civilización; por otro, una reflexión crítica y ontológica en tensión con una tradición “filosófica” clásica. Por otra parte, la persona es una manera de designar una de las interpretaciones de la existencia, una vez que nos hemos colocado en el plano propiamente crítico y ontológico de las filosofías de la existencia; esta palabra subraya entonces ciertos aspectos de la existencia que la intención pedagógica del personalismo mantiene implícitos: son los que hemos subrayado hace poco relacionados con las condiciones materiales de realización de la existencia humana, el camino comunitario de esta realización, su orientación en torno a unos valores, su fundamento en el ser que le es más interior que ella misma»[20].

En definitiva, si bien Ricoeur exalta la actitud pedagógica de Mounier, su valoración como filósofo es rigurosa. No habría hecho filosofía auténtica ni siquiera cuando lo intentó, de manera expresa, en sus últimos años. Y parte del problema, según Ricoeur, lo plantearía el mismo concepto de persona, filosóficamente inferior al de existencia, hasta el punto de que a este le correspondería la prioridad crítica y filosófica, si bien el

primero tendría a su favor la prioridad ético-política.

En cierto sentido se puede decir que el círculo del pensamiento de Ricoeur se cierra, más de 30 años después, al escribir, en 1983, un famoso artículo titulado: «Muere el personalismo, vuelve la persona». En esta época, los epígonos de Mounier, que mantuvieron viva su llama durante mucho tiempo, habían fenecido, y el proyecto intelectual, el movimiento mounieriano parecía definitivamente agotado. Ricoeur entiende que es el momento para hacer una valoración y un diagnóstico de ese gran proyecto y expresa sus conclusiones en ese escrito.

Ante todo, y como acotación marginal, «deplora la elección desafortunada» de un «ismo» que ha contribuido a la confusión, de modo tal que el personalismo «nunca ha dejado de batirse con sus propios demonios»[21], entendiendo por tal los equívocos ligados a la literalidad de un término que obstaculiza su comprensión. Pero después, procediendo al núcleo de la cuestión, indica que el principal problema que tuvo el personalismo es que «no era lo bastante competitivo para ganar la batalla del concepto»[22] frente a los otros «ismos» de la época: el marxismo y el existencialismo. Ricoeur se refiere a los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, momento de expansión del personalismo, en el que llegó a confrontarse de tú a tú con las otras dos grandes filosofías de la época, el marxismo y el existencialismo[23]. Y su tesis es que, en esta confrontación con dos filosofías duras, el personalismo sucumbió con facilidad porque no disponía de instrumentos conceptuales para entablar una batalla consistente. En el enfrentamiento intelectual entre un movimiento o inspiración y dos filosofías, el resultado era previsible, aunque más tarde, en los años 60, los vencedores fueran a su vez derrotados por el estructuralismo y por una nueva corriente nietzscheana que modificaría los parámetros principales de la cultura europea.

En ese marco, y quizá modificando ligeramente sus tesis anteriores, Ricoeur certifica el fin del personalismo y propone como alternativa la fecundidad del concepto de persona, al que considera capaz de superar los de conciencia, sujeto y yo. Ahora bien, se pregunta: ¿cómo hablar de la persona sin el apoyo del personalismo? En efecto, todo concepto necesita detrás un proyecto intelectual que lo impulse y lo promueva. Si no hay intelectuales que reflexionan sobre la persona, este concepto se irá desvirtuando y debilitando con el tiempo. Y, si el personalismo ha muerto, ¿quién apoyará al concepto de persona?

Ricoeur entiende que esto es posible a través de la actitud–persona, que consistiría en tener siempre presente esta categoría en la elaboración del propio sistema intelectual y filosófico, de modo que le diera forma y lo hiciera fructificar en esta dirección. Ricoeur es capaz de advertir que el concepto de «actitud-persona» es algo ambiguo, pero entiende que este problema se puede superar otorgándole un estatuto epistemológico consistente en establecer una precomprensión que determine la orientación de las

investigaciones. Sería el «foco de una "actitud" a la que pueden corresponder "categorías" múltiples y muy diferentes, según la concepción que se tenga del trabajo de pensamiento digno de ser llamado filosofía»[24]. Se trataría, en definitiva, de abordar la noción de persona no desde una filosofía fuerte y específica, sino desde premisas diferentes propias de cada investigador, que deberían tener, eso sí, los rasgos comunes propios del foco que delimita la actitud persona y que, según Ricoeur, estarían gobernadas por dos criterios: crisis y compromiso, y por tres corolarios: tiempo, diferencia y horizonte de una visión histórica global.

1.4. El personalismo como filosofía

Las ideas que acabamos de exponer plantean, desde diversas fuentes relevantes, agudas críticas a la posibilidad de que el personalismo sea considerado una filosofía. Las objeciones principales son tres: 1) el personalismo no es una filosofía formal; por ello, 2) sufre de falta de definición y de profundidad y, 3) como causa o consecuencia incluye filosofías o movimientos excesivamente dispares.

Intentaremos responderlas a continuación.

a) El personalismo de Mounier

Tanto las críticas como las valoraciones que acabamos de exponer parten de un presupuesto central, asumido explícita o implícitamente: la identificación del personalismo con la filosofía o el pensamiento de Mounier. Por tanto, todo aquello que se afirme de Mounier queda afirmado automáticamente del personalismo como doctrina, corriente, filosofía o movimiento. Discutiremos este presupuesto más adelante, pero ahora vamos a valorar la posición de Mounier que, automáticamente, se traslada, o simplemente se identifica con el personalismo entendido de este modo.

Y, desde esta perspectiva, hay que dar la razón a aquellos que han subrayado la debilidad filosófica del pensamiento mounieriano. Nosotros mismos hemos planteado esta dificultad (cfr. cap. II.3) y la lista de filósofos que tienen una opinión similar podría alargarse considerablemente. Los libros escritos por Mounier carecen del rigor formal necesario para dar más profundidad a su pensamiento y, como dijo Ricoeur, para librar la batalla del concepto. Y esa carencia fue la causa de una fracaso manifestado en la pérdida de credibilidad intelectual del personalismo de la que se quejan con amargura personalistas tan conocidos como Nédoncelle: «El personalismo o, si se prefiere, el interpersonalismo, ha conquistado un lugar envidiable en el parlamento de las filosofías contemporáneas, pero su éxito le ha costado caro. Ha llegado a ser vago y publicitario hasta la náusea. Se ha estancado en una política bien pensante cuyas intenciones son

respetables, pero que nada tiene que ver con una investigación filosófica. En él está muerto el espíritu de investigación: no es más que un eslogan. Un deseo atroz de renunciar a una etiqueta tan decepcionante se apodera de mí, y así quedarme solo»[25].

Ahora bien, hay que añadir rápidamente que se trata solo de un cierto fracaso porque, en filosofía, no todo depende del rigor formal. La intuición también tiene su papel, que puede ser más importante que la formalización. Y, en este punto, Mounier fue brillante. Intuyó novedades significativas y las presentó de forma atractiva y lúcida y, por eso, sus libros alcanzaron una gran influencia que, en cierto sentido, todavía sigue viva en el subsuelo intelectual y en las raíces mentales de individuos, instituciones o tradiciones formadas en el pensamiento mounieriano[26]. Por todo ello, el juicio de Ricoeur nos parece lúcido pero excesivamente riguroso. Mounier no fue solo un educador, sino también un intelectual, es más, un filósofo, que —con todos sus límites— fue capaz de generar una influyente corriente de pensamiento, logro que es dado a muy pocos.

Si atendemos ahora a su concepción del personalismo, ya hemos constatado que lo entendió fundamentalmente como un movimiento de transformación de la sociedad inspirado en unas ideas-clave, pero no como una filosofía. Por tanto, dentro del marco que identifica al personalismo con Mounier, cabría afirmar que las tesis de Maritain, Lacroix o Ricoeur son válidas. El personalismo sería, constitutivamente, excesivamente difuso para poder dar lugar a la filosofía sólida, rigurosa y formal que parecen requerir los tiempos presentes. Y, como el movimiento inspirado por Mounier solo sigue activo en grupos muy minoritarios, parece que habría que dar validez al certificado de defunción expedido por Ricoeur o, por lo menos, acreditarle una salud muy precaria.

Cabría objetar que, en los últimos años de su vida, Mounier comenzó un giro hacia posiciones más filosóficas. Se trata, sin duda, de una observación pertinente que apunta a la posibilidad —intuida por el mismo Mounier— de que el personalismo podría, de hecho, transformarse en una filosofía. Esta es la tesis que vamos a sostener a continuación, y su posible apoyo en Mounier es importante, pero no queda más remedio que constatar que este apoyo directo es débil porque solo cuenta con un respaldo en sus escritos tardío y fragmentario. Por eso, entendemos que quien desee sostener que el personalismo de Mounier no es una filosofía sino un movimiento intelectual de transformación de la sociedad estaría plenamente justificado.

b) Más allá de Mounier

Ahora bien, ¿es correcto el presupuesto fundamental que sostiene ese juicio y que consiste en la identificación del personalismo con la propuesta de Mounier? Sin duda, hay que atribuir a Mounier el mérito de haber dado vida y relevancia al movimiento personalista en cuanto tal, pero esto no significa que haya sido el único que haya

realizado una filosofía de tipo personalista. Como hemos podido comprobar, muchos otros filósofos del siglo XX elaboraron una filosofía con unos presupuestos y orientación similares. Y parece claro, a la luz del impresionante cúmulo de teorías y filosofías que se han expuesto, que el conjunto de la obra de estos pensadores encierra una riqueza más que abundante para la constitución de una auténtica filosofía capaz de vencer las batallas conceptuales que se están librando en nuestro tiempo.

Hasta este momento, sin embargo, han aparecido muy pocos estudios que hayan intentado precisar cuáles son los elementos centrales y las características de esa filosofía subyacente, lo que, hasta cierto punto, resulta fácil de entender, pues las dificultades son múltiples. La relativa diversidad es uno de los principales obstáculos. Extraer de un número tan grande de filósofos aquellos elementos que parecen comunes, estructurarlos y hacerlos compatibles con otros que proceden de esquemas conceptuales diversos es una tarea difícil y exigente. Además, esta diversidad impone un inevitable grado de interpretación y de innovación al que ya hemos aludido: en la determinación de lo común y de lo diverso, en el peso que se da a las diferentes versiones del personalismo, en el modo de solventar o «rellenar» los huecos que se presentan en esta reconstrucción del personalismo, en la elección de una versión más activa o más filosófica de este mismo personalismo, en la determinación de su relación con otras perspectivas teóricas cercanas, etc.

Al mismo tiempo, se trata de una tarea imprescindible para el futuro de esta filosofía. Si este aparece como un núcleo de doctrinas más o menos homogéneas, pero de difícil articulación, su desarrollo quedará fuertemente limitado tanto por la enorme dificultad para las nuevas generaciones de acceder al núcleo de esta doctrina —máxime teniendo en cuenta que la perspectiva estrictamente mounieriana puede resultar hoy en día un poco obsoleta— como por los obstáculos que esta perspectiva supone para un desarrollo mínimamente coordinado y homogéneo[27]. Además, no cabe infravalorar las dificultades relativas al conocimiento y difusión. Si el personalismo no muestra un perfil moderadamente unitario, sino que se presenta como una miríada de autores relativamente dispersos, cada uno de los cuales batalla por cuenta propia, cabe el peligro de que ninguno de ellos tenga la fuerza suficiente para descollar en las décadas que se avecinan.

Siendo plenamente consciente de esta situación, llevamos trabajando desde hace años en la elaboración de esta síntesis, que presentamos ahora en una versión más madura y compleja. Se trata de una integración o sistematización personal de ideas y conceptos que se encuentran dispersos y en diverso grado de elaboración en los autores personalistas, además de aportaciones teóricas, categorizaciones y sistematizaciones propias. Esta presentación del personalismo, que reúne simultáneamente los rasgos de síntesis y de propuesta de cara al futuro, se enmarca en la corriente que hemos

denominado personalismo ontológico moderno (cfr. cap. IV.2.2) pero entendemos que, en sus rasgos esenciales, es asumible, o al menos este ha sido nuestro intento, por todas las corrientes personalistas[28].

2. Conceptos, definiciones y clasificaciones

2.1. Algunas precisiones

a) Personalismo o filosofía personalista

Entendemos por personalismo o filosofía personalista la corriente o corrientes filosóficas nacidas en el siglo XX que poseen las siguientes características: 1) están construidas estructuralmente en torno a un concepto moderno de persona; 2) por concepto moderno de persona se entiende la perspectiva antropológica que tematiza o subraya todos o parte de estos elementos: la persona como yo y quién, la afectividad y la subjetividad, la interpersonalidad y el carácter comunitario, la corporalidad, tripartición de la persona en nivel somático, psíquico y espiritual, la persona como varón y mujer, primacía del amor, libertad como autodeterminación, carácter narrativo de la existencia humana, trascendencia como relación con un Tú, etc.; 3) algunos de los principales filósofos de referencia son los siguientes: Mounier, Maritain, Nédoncelle, Scheler, Von Hildebrand, Stein, Buber, Wojtyla, Guardini, Marcel, Marías, Zubiri.

El empleo del término personalismo o filosofía personalista es, para nosotros, equivalente, si bien pueden señalarse algunos matices interesantes. La expresión filosofía personalista tiene la ventaja de que enuncia desde el primer momento que el conjunto de doctrinas que comprende es una filosofía (no un movimiento de algún tipo), y, además, facilita asumir que no se limita solo a Mounier (de quien fundamentalmente procede), sino que se extiende a todo el conjunto de pensadores personalistas. Asimismo permite evitar el «ismo» que algunos (Marcel, Marías) tienden a rechazar, aunque no parece que se pueda considerar un problema de mucho peso (piénsese, por ejemplo, en el término cristianismo). En sentido contrario, hay que notar que el término personalismo es el más corriente y habitual y, además, conecta directamente con los pensadores que lo han creado, utilizado y difundido y de los que no tendría sentido distanciarse. Por eso, no parece que sea viable ni deseable ni posible prescindir de él. Por todo ello, entendemos que lo mejor es utilizar uno u otro de los conceptos según gustos o contextos, pero asumiendo que su contenido es idéntico[29].

b) Personalismo y humanismo

El concepto de humanismo es complejo y tiene una larga historia en la que cabe distinguir el humanismo historiográfico, que aparece en el Renacimiento (con nombres como Erasmo, Moro y Luis Vives), y el humanismo filosófico. Este, surge, de algún

modo, también en el Renacimiento pero, entendido como perspectiva filosófica que valora la importancia del ser humano, se generaliza y asienta sobre todo en el siglo XIX y, especialmente, en el xx. Dada la ambigüedad de esta concepción, es fácil entender que los humanismos pueden ser muy diferentes entre sí. De hecho, inicialmente se presentó como una teoría de corte antirreligioso que buscaba promover al hombre frente a un Dios que, supuestamente, lo estaría alienando. El rechazo de esta tesis generó, a su vez, el concepto de humanismo cristiano, que reivindicaba el carácter positivo y humanista del cristianismo[30].

Pero, más allá de estas cuestiones históricas y, si entendemos simplemente por humanismo toda concepción intelectual que da valor e importancia al ser humano, el personalismo debe entenderse como un tipo particular de humanismo. Y, más en concreto, como una de las versiones posibles del humanismo cristiano o judeo-cristiano ya que, por lo que se refiere a las premisas filosóficas, que son las que aquí importan, ambas coinciden en lo sustancial[31].

c) Personalismo y filosofía de la persona

Filosofía de la persona es toda filosofía, pasada o presente, que concede atención al hombre entendido como ser personal. Esta expresión, en consecuencia, incluye numerosas escuelas filosóficas de diverso signo y época: algunos Padres de la Iglesia; S. Agustín[32], Boecio, Tomás de Aquino, S. Buenaventura y otros medievales[33]; el neotomismo, las diversas filosofías personalistas, las psicologías humanistas de Rogers[34], Maslow o Frankl, etc.

La expresión «filosofía de la persona» es adecuada para reflejar la importancia de la persona en la filosofía y, más en general, en la antropología, pero resulta ambigua desde un punto de vista técnico. Es fácil advertir, en efecto, que las teorías que hemos mencionado tienen presupuestos teóricos muy diversos por lo que resulta imposible un acercamiento serio a ellas de modo colectivo; solo es posible una comprensión y un análisis profundo de cada una en el marco de la corriente filosófica o intelectual a la que pertenecen. En ese sentido, entendemos que el personalismo constituye una de las posibles filosofías de la persona, pero existen y han existido otras[35]; y, por lo tanto, sería erróneo y contraproducente identificar personalismo y filosofía de la persona ya que solo serviría para generar confusión y, además, contribuiría a diluir la identidad del personalismo puesto que se le podría identificar con cualquier filosofía a lo largo de la historia que haya tratado de la persona.

d) El personalismo como escuela filosófica particular

El personalismo debe ser entendido como una escuela particular de filosofía, no como una modalidad contemporánea de la denominada philosophia perennis como sostiene, sin embargo, Seifert: «el verdadero personalismo no es una escuela filosófica de las últimas décadas, restringida a un pequeño número de adeptos, sino en realidad otra forma de denominar la philosophia perennis, entendida en el mejor y más amplio sentido del término, que incluye todas las genuinas contribuciones a la filosofía, pero solo en cuanto son verdaderas. La philosophia perennis y el personalismo adecuado no son, desde luego, escuelas particulares de la filosofía»[36].

Sin embargo, a nuestro juicio, el concepto de philosophia perennis no es técnicamente operativo. Sucede algo parecido que con filosofía de la persona. Son términos tan amplios que se hacen inevitablemente vagos y difusos más allá de la propuesta o promoción de algunos valores generales de la persona. Pero el personalismo es, de hecho, una escuela particular de filosofía similar a otras: aristotelismo, tomismo, kantismo, empirismo, etc. Todas ellas, en cuanto escuelas, son parciales, pero, por eso mismo, han sido capaces de proponer tesis que han modificado la historia de la filosofía. Lo mismo acontece con el personalismo: es una visión particular del hombre, surgida en el siglo XX, que ha sido capaz de proponer novedades filosóficas pero que no trata ni puede tratar todo lo que se refiere al ser humano ni aborda toda perspectiva posible.

e) Origen histórico del personalismo

El personalismo, por tanto, tiene un origen histórico definido: el siglo XX. No es una teoría filosófica que conecta con los albores de la reflexión humana sobre la persona en los primeros vagidos del cristianismo[37]. Puede y debe conectar desde un punto de vista histórico con esa tradición —otro nombre de la philosophia perennis—, pero con la clara conciencia de que esta es tan tenue y diversa que no puede mostrar una continuidad filosófica consistente porque está constituida por todos los intelectuales que han reflexionado en el amplio marco común del humanismo judeocristiano. Pero, como es evidente, de ese marco pueden surgir y han surgido de hecho filosofías muy diversas que han dado lugar a lícitos (y a veces enconados) enfrentamientos que sirven para evidenciar, si hiciera falta, la posible profundidad de las diferencias.

Por tanto, el personalismo, si bien se enmarca con plenitud de derecho en esa tradición, constituye una forma de pensamiento específica, originada en el siglo XX, y detentora de unas cualidades concretas que determinan su peculiaridad.

f) Personalismo y defensa de la dignidad de la persona

El personalismo, lógicamente, defiende la dignidad de la persona, pero esto no

significa que cualquier teoría que defienda la dignidad de la persona pueda denominarse automáticamente personalismo. Para ello se requiere mucho más; que esta teoría asuma, en una u otra forma, los postulados teóricos de los constructores del personalismo (cfr. IV.2.1.a). Una defensa genérica de la dignidad de la persona es una tesis que se puede sostener desde múltiples filosofías (por ejemplo, la kantiana) y que, desde otra perspectiva, refleja sin más una tesis central del cristianismo, aunque formulada en un lenguaje que ha acogido tanto presupuestos personalistas como ilustrados.

g) Personalismo «auténtico» y personalismo «lato»

Algunos autores han dado en distinguir entre un personalismo en sentido lato o genérico y un personalismo auténtico o en sentido estricto. Por personalismo en sentido lato se entendería toda corriente filosófica que concede importancia a la persona (filosofías de la persona) mientras que el personalismo en sentido estricto sería el del siglo XX[38]. En nuestra opinión esta terminología resulta poco acertada y anacrónica porque utiliza un concepto que ha aparecido en el siglo XX para describir filosofías (o teologías) de períodos distantes en siglos[39]. El personalismo, simplemente, surge en el siglo XX. Otra cuestión es que haya otras construcciones teológicas o filosóficas que hayan empleado también el concepto de persona.

2.2. Corrientes personalistas

Dentro del personalismo conviven almas diversas que conviene sacar a la luz, tanto para informar acerca de ellas como porque su conocimiento puede ayudar al proceso de clarificación de conceptos y posiciones que estamos intentando realizar. Las presentaremos brevemente, pues se han descrito a través de sus principales representantes.

a) Principales corrientes

— Personalismo comunitario: es la corriente que se rige fundamentalmente por los postulados y actitudes de Emmanuel Mounier. Se caracteriza, por tanto, por: 1) dar una gran relevancia a la acción y a la transformación social; 2) no enfatizar el aspecto estrictamente filosófico y académico del personalismo; 3) tener a Mounier como principal inspirador ideológico.

— Personalismo dialógico: es la corriente que remite principalmente a los filósofos del diálogo y, por tanto, pone especial énfasis en la interpersonalidad como elemento clave en la construcción y en la interpretación de la antropología. El filósofo más

emblemático es Martin Buber.

— Personalismo ontológico clásico: entendemos por personalismo ontológico clásico aquella variante del personalismo que toma muchos elementos de la filosofía clásica y, en particular, del tomismo, si bien los modela con las aportaciones personalistas. Maritain podría ser el filósofo de referencia.

— Personalismo ontológico moderno o neopersonalismo: esta variante de personalismo, que es la que nosotros proponemos, entiende que: 1) la construcción de un personalismo contemporáneo adecuado necesita la integración de los conceptos clásicos y modernos en una nueva síntesis que supere a ambas; 2) hoy en día resulta prioritaria la formulación técnica del personalismo; 3) la influencia en la sociedad se busca principalmente a través de una vía cultural e intelectual. Wojtyla es el principal representante de esta perspectiva.

Las diferencias entre las corrientes personalistas son significativas pero secundarias, de modo que, si no se extreman, pueden convivir perfectamente. De hecho, dentro de cada corriente se asumen generalmente los postulados básicos de las otras en el marco común del personalismo. Así, por ejemplo, es normal que un neopersonalista conceda gran importancia a Mounier o dé gran relevancia al principio de interpersonalidad, de igual modo que hay personalistas comunitarios con una sólida formación filosófica que trabajan activamente en este terreno. Pero cada corriente tiende a enfatizar el aspecto que la identifica. Sin embargo, esta convivencia armónica puede complicarse cuando algún grupo reivindica su rasgo principal como exclusivamente suyo o del personalismo.

b) Debates entre las corrientes

Apuntaremos ahora algunos debates de calado entre las corrientes personalistas y cuya solución teórica sería del máximo interés.

— El personalismo dialógico, como todo personalismo, incide en la interpersonalidad mediante la idea de la constitución del yo a través del tú, pero remarca este concepto con una insistencia particular que, en algunos autores, como Lévinas, podría llegar a dar la impresión de que el yo existe solo en la relación, tesis que algunos autores dialógicos y el personalismo ontológico no comparten pues dan prioridad al sujeto, como vimos, por ejemplo, en Wojtyla. La resolución teórica del problema es tan compleja como interesante pues la relación ha entrado con fuerza en la constitución de la persona, lo que impide respuestas simples y fáciles. Ahora bien, se debe debatir con pasión pero sin apasionamiento y dejando espacio para todas las posturas en el marco común del personalismo[40].

— El personalismo ontológico clásico y el personalismo ontológico moderno (neopersonalismo) difieren en la entidad de los cambios que hay que hacer en el

entramado filosófico clásico. Maritain y Wojtyla serían dos puntos de referencia. Maritain captó puntos esenciales del personalismo, pero siguió siendo tomista porque, para él, la filosofía del Aquinate proporcionaba las estructuras adecuadas de interpretación de la realidad. Wojtyla, diversamente, percibió que era necesaria una nueva síntesis antropológica que fundiese la filosofía clásica y la moderna, la filosofía del ser y de la conciencia[41]. De este modo, si bien la formulación superficial de estas dos posiciones puede ser muy cercana, la estructura profunda es diversa pues apela a conceptos diferentes para construir la antropología o la ética (sustancia, naturaleza, alma en un caso; identidad, quién, yo, conciencia, psique, espíritu en el otro).

— El personalismo ontológico (clásico o moderno) y el comunitario difieren no tanto conceptualmente (especialmente en el caso del moderno), sino en las estrategias de acción. El personalismo comunitario tiende siempre de manera natural y espontánea hacia la acción y transformación social; el ontológico es más académico y reflexivo.

3. Rasgos estructurales del personalismo

A continuación vamos a exponer las características estructurales o arquitectónicas —no temáticas— de la filosofía personalista que —como todo este capítulo— se presentan como el resultado de una síntesis, racionalización y formalización personal de visiones y propuestas que se pueden encontrar en diverso grado de elaboración en los grandes personalistas.

3.1. Centralidad estructural de la persona

El rasgo decisivo y prioritario que caracteriza cualquier filosofía personalista es la centralidad estructural de la persona en su arquitectura conceptual. Esto significa no solo que valore a la persona o remita de un modo u otro a la persona en su antropología, pues este rasgo también está presente en muchas filosofías de inspiración cristiana o en las filosofías de la persona, sino que el concepto de persona sea la clave o quicio de la antropología y de la ética.

Como es sabido, el concepto de persona, en cuanto tal, es una invención del cristianismo ya que la filosofía griega no empleó este concepto, sino el más general de hombre[42]. El cristianismo necesitó formular su valoración igualitaria de cada hombre o mujer independientemente de su raza o condición, su concepción tripersonal de la divinidad y la convivencia en Cristo de dos modos de ser. El asunto requirió siglos pero, después de un largo y difícil proceso, se alcanzó la brillante distinción entre naturaleza y persona como el modo de formular la respuesta. En síntesis: la persona respondía al quién subsistente, la naturaleza, al qué. En Dios hay tres quiénes, en Cristo dos qués, y todo hombre es un quién.

Sin embargo esta poderosa distinción permaneció históricamente en el ámbito teológico. Los padres de la Iglesia no elaboraron filosofías formales y, cuando en el Medioevo empezaron a apuntar, la irrupción de la filosofía de Aristóteles decantó la balanza en la dirección griega, pues su potente filosofía impuso su percepción sobre la que podría derivarse de la persona, insuficientemente desarrollada. Y así, si bien Tomás empleó y valoró la noción de persona, en su antropología juega un papel secundario. El primario está desarrollado por el concepto aristotélico de sustancia a través de la asunción de la famosa definición de Boecio: la persona es una «sustancia individual de naturaleza racional»[43].

Julián Marías ha mostrado este asunto con claridad. «Cuando, ya en la escolástica, se ha intentado pensar filosóficamente la persona, las nociones que han sido decisivas no son las procedentes de estos contextos, sino las de “propiedad” o “subsistencia” (hypóstasis). La famosa definición de Boecio, tan influyente —persona est rationalis

naturae individua substantia— ha partido de la noción aristotélica de ousía o substantia, pensada primeramente para las “cosas”, explicada siempre con los eternos ejemplos de la estatua y la cama, fundada en el viejo ideal griego de lo “independiente” o suficiente, de lo “separable” (khoristón). El que esta sustancia o cosa que llamamos “persona” sea racional, será sin duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre ese carácter de la ousía y modificar su modo de ser, su manera de realidad. La persona es una hypóstasis o suppositum como los demás, solo que de naturaleza racional»[44].

Por ello, y aunque pueda resultar sorprendente, ha habido que esperar hasta el siglo XX para encontrar antropologías filosóficas fundadas en el concepto de persona. Tales antropologías son las personalistas, y las hemos descrito en los capítulos precedentes. Estas antropologías han redescubierto la potencialidad del concepto de persona en la filosofía y han procurado aprovecharlo al máximo, lo cual ha requerido, además de una reconstrucción de la antropología a partir del concepto de persona, una reconstrucción y reformulación del mismo concepto de persona sobre nuevas bases filosóficas que, en el caso del personalismo ontológico moderno, ha apostado explícitamente por una fusión de elementos clásicos y modernos. El personalismo, por tanto, se caracteriza por construirse arquitectónicamente en torno a un concepto moderno de persona.

3.2. Categorías personalistas

La reconstrucción del concepto de persona representa únicamente la punta del iceberg de este proyecto intelectual pues, de modo similar, hay que reconstruir y reformular los demás conceptos antropológicos y éticos con dos objetivos: 1) reflejar lo específicamente personal superando el lastre griego; 2) incorporar temas y conceptos antropológicos provenientes de la modernidad.

Por lastre griego entendemos la tendencia, procedente de la filosofía griega, que describe al hombre empleando nociones filosóficas concebidas para objetos o animales aplicándoles ligeras modificaciones, con el resultado de que lo específicamente humano, lo que constituye al hombre como persona, queda oscurecido o incluso desaparece al pensar al hombre como una cosa o un animal solo que con unas características especiales[45]. Ya hemos planteado este problema para la persona, pero se presenta en múltiples contextos. Si, por ejemplo, desarrollamos la categoría de apetito o tendencia para explicar el dinamismo del mundo animal y vegetal, y lo aplicamos después al hombre, los rasgos propios de la libertad se entenebrecen. La libertad no es una tendencia, es una respuesta causada libremente por un hombre capaz de autodeterminarse y de generar una decisión irreductible y única. Nada de ello aparece en el concepto de tendencia. La bondad, de igual modo, no existe en el mundo vegetal o animal. La única bondad (o maldad) merecedora de tal nombre es la que se da en el

corazón humano.

Este déficit analítico tiene su origen en que, para los griegos, el hombre era una cosa más en el mundo de la naturaleza —particular, sin duda, pero una de ellas— mientras que en Occidente, por influencia del cristianismo, emerge con fuerza de ese mundo distinguiéndose radicalmente. Esta emergencia, que establece una insalvable separación entre los hombres y el resto de seres, tiene unas consecuencias estructurales que no fueron suficientemente valoradas por la filosofía clásica, excesivamente dependiente de los postulados metafísicos griegos. Consecuentemente, se teorizaba primero el ser y sus categorías y, posteriormente, mediante la aplicación de la analogía, se procuraba alcanzar el hombre[46]. Pero ese trayecto es excesivamente largo y penoso, y el hombre acababa siendo analizado a través de categorías generales y abstractas que esconden algunos de sus rasgos peculiares, como la subjetividad, la intimidad, la relacionalidad, etc.

La constatación de este problema y la necesidad de resolverlo ha llevado a los personalista a un análisis directo de la persona que, sin intermediaciones conceptuales provenientes de otros contextos, conduzca a la elaboración de categorías específicamente personalistas, es decir, de categorías exclusivas para la persona humana que reflejen de modo adecuado los rasgos que la caracterizan unívocamente[47]. Este planteamiento facilita, además, la incorporación, desde una perspectiva realista, de algunas categorías antropológicas originarias de la modernidad como la subjetividad.

3.3. El método personalista

El personalismo, por su origen como movimiento en Mounier, por su actitud abierta y, por su rechazo al sistema entendido al modo hegeliano, se ha ocupado poco de cuestiones metodológicas. De hecho, encontramos algunas referencias al método en Nédoncelle, Marcel, Wojytla y poco más. Sin embargo, el procedimiento filosófico empleado por la mayoría de ellos ha sido, en la práctica, bastante similar.

Evitando una perspectiva metafísica en cascada consistente en aplicar unas categorías trascendentales al ente, al ser vivo, etc., y, finalmente, a la persona, se ha procedido a un análisis experiencial directo del ser humano, similar al método fenomenológico. Esta similitud es tan grande que ha podido llevar a afirmar que los personalistas lo emplean pero, en sentido estricto, no es así. Hay grandes semejanzas pero también diferencias importantes, siendo una de las principales, si no la fundamental, que todos prescinden de la epoché husserliana[48].

En términos generales, y siguiendo en esto a Wojtyla, se podría decir que el método personalista es un análisis ontológico de la realidad basado en un concepto integral de experiencia que comprende, al mismo tiempo, elementos objetivos y subjetivos. Los

objetivos proceden del conocimiento y percepción del mundo externo al sujeto (que incluye algunos aspectos de la percepción de la propia corporalidad); y los subjetivos se presentan en la vivencia del mundo propio e íntimo de cada uno, completamente intransferible al exterior en términos objetivos. Wojtyla entiende que ambos elementos se dan siempre simultáneamente ya que «la experiencia de cualquier cosa que se encuentre fuera del hombre siempre conlleva una cierta experiencia del propio hombre. Pues el hombre nunca experimenta nada externo a él sin que, de alguna manera, se experimente simultáneamente a sí mismo»[49]. Y, en consecuencia, resulta metodológicamente factible integrar desde el principio la filosofía del ser, centrada en la objetividad, y la filosofía de la conciencia, que parte de la subjetividad.

3.4. Personalismo y modernidad

El personalismo se sitúa ante la modernidad desde su condición de filosofía contemporánea y, por lo tanto, cronológicamente posterior. Y su actitud es la de integración selectiva. Durante bastante tiempo, el problema de la filosofía moderna ha sido un nudo gordiano para la filosofía de inspiración cristiana porque, por la prevalencia de un cierto tradicionalismo, se ha entendido como una ruptura global con el realismo filosófico y con la visión cristiana del mundo: cultural en el Renacimiento y filosófica a partir de Descartes. Y, por eso, en algunos contextos, se ha rechazado de manera conjunta.

Esta postura entiende que Descartes, a través del cogito, imprimió un giro trascendental a la filosofía, conduciéndola desde el realismo en el que había caminado desde sus inicios en Grecia, hacia un subjetivismo que, progresivamente, derivó hacia distintos tipos de idealismo (Kant, Hegel) y, finalmente, acabó derivando en el ateísmo del siglo XX (Sartre, Marx, etc.) manifestado en la progresiva secularización y descristianización de la sociedad occidental que todavía hoy continuaría avanzando[50].

Este diagnóstico posee, sin duda, elementos muy válidos pero, para el pensamiento personalista, resulta excesivamente unilateral. Si bien no se puede negar que el idealismo ha generado un pensamiento solipsista y subjetivista dañino para la cultura europea, tampoco se puede dejar de admitir que en el marco de este pensamiento se han producido avances filosóficos decisivos que deben ser asumidos —de un modo u otro— por cualquier filosofía posterior. No es posible intentar borrar siete siglos de historia de la filosofía y mantener el reloj en el siglo XIII como si nada hubiera ocurrido. Es necesario hacer las cuentas con la filosofía producida en ese largo período y seguir adelante.

Y las cuentas que han realizado los pensadores personalistas les han conducido, por un lado, a rechazar el planteamiento básico del idealismo y, por el otro, a intentar asumir

algunos de los conceptos fundamentales de la modernidad —subjetividad, conciencia, yo, etc.— reformulados o modificados cuando resultaba necesario[51]. Con un añadido importante, la constatación de que algunos de esos conceptos podrían —o incluso deberían— haber sido desarrollados en un marco filosófico cristiano ya que, en realidad, reflejan concepciones de origen cristiano secularizadas. «El yo, afirma, por ejemplo, Ebner, es un descubrimiento tardío del espíritu humano que reflexiona sobre sí y se revela a sí mismo como la idea. La filosofía antigua no sabía todavía nada de él. Porque fue por el espíritu del cristianismo —que es tanto como decir por la dimensión religiosa — por lo que por primera vez despertó el hombre a la conciencia de sí»[52]. Y lo mismo podría decirse de la reivindicación de la libertad o de la subjetividad y, en el ámbito sociopolítico, del pluralismo, como ya afirmara Maritain en Humanismo integral.

3.5. Personalismo y metafísica

De entre las múltiples formas en las que cabe entender la metafísica hay dos particularmente importantes para el personalismo. La primera la concibe, en un sentido amplio, como saber último, radical y fundante, o como la búsqueda de certezas finales y consistentes que se afirman sobre las fluctuaciones del tiempo y de la historia, o como aquel saber que va más allá de lo que muestran las sensaciones y las vivencias puntuales, y pretende alcanzar una comprensión esencial de los seres que llegue a su núcleo último. En todos estos sentidos —que convendría deslindar con más precisión— el personalismo se presenta como una filosofía con orientación metafísica u ontológica con pretensión de ultimidad.

La segunda acepción, que con frecuencia se funde de modo imperceptible con la primera, consiste en formular esta ultimidad a través de la filosofía del ser en alguna de las variantes aristotélicas o escolásticas. Y, en este caso, se plantea una situación diversa y compleja que muy esquemáticamente podemos dividir en dos aspectos. En general, el personalismo no tiene problemas en asumir una filosofía del ser como principio explicativo último de la realidad[53], pero no sucede lo mismo con las categorías aristotélicas entendidas como trascendentales ni con una explicación «deductivista» de la realidad[54]. El concepto o la noción de ser parece imprescindible para explicar la estructura esencial de lo real. Pero otra cuestión muy diversa es que las categorías aristotélicas pueden servir para interpretar toda la realidad; de hecho, no es así. Como hemos señalado al hablar del método, los seres —y en particular el hombre— son lo suficientemente diversos como para requerir categorías propias y exclusivas. La aplicación indiscriminada de unos conceptos generales —como las cuatro causas, la sustancia o los accidentes— a cualquier tipo de ser es una simplificación que no se justifica frente a la complejidad de lo existente.

Además, ese planteamiento invierte el itinerario metodológico adecuado. Para determinar la configuración ontológica del mundo, parte de un ente abstracto (que no existe) y aplica deductivamente las categorías de ese ente a los diversos estratos ontológicos: cosas, vivientes, vegetales, etc. Pero así se procede, curiosamente, de lo menos perfecto a lo más perfecto, siendo las categorías de lo perfecto (la persona) determinadas por lo imperfecto. Una ontología adecuada, por el contrario, debe reivindicar la primacía del ser personal como referente primario, como analogado principal de cualquier categorización del ser[55].

3.6. Personalismo y transformación de la sociedad

En nuestra sociedad, la filosofía tiende cada vez más a recluirse en el ámbito de los cenáculos académicos redactando textos eruditos y precisos que no pretenden alcanzar un influjo social ni mucho menos contribuir a construir una cosmovisión. Son, muchas veces, juegos intelectuales narcisistas destinados a fascinar al lector, al colega o al público. Esta concepción o ejercicio de la filosofía es, probablemente, una de las razones de su escaso éxito hoy en día y se separa, de modo diametral, del ejercitado por los personalistas, que la han entendido siempre como el medio propio del filósofo para interaccionar con la realidad y transformarla.

Todo hombre está llamado, a través de su acción, a influir y modificar el mundo que le rodea, y lo puede lograr con especial eficacia a través de aquellos instrumentos que domina de modo particular. Para el filósofo, esos instrumentos son las construcciones teóricas que puede valorar, analizar o crear. Con ellas puede y debe intentar influir en el destino del mundo. Si, además, como es el caso del personalismo, promueve una filosofía que reivindica la especialísima dignidad de la persona frente a todo lo que existe, se entiende que el filósofo personalista se sienta particularmente llamado y comprometido a implicarse en los asuntos públicos en los que está involucrada o cuestionada esa dignidad[56]. Y, de hecho, esta ha sido la actitud de la mayoría de los grandes filósofos personalistas, si bien, con diferente énfasis. Mounier y los personalistas comunitarios tienden a realizar una acción social y cultural muy directa. Otros personalistas (el personalismo ontológico en general) prefieren una acción de tipo más académico por considerar que ese es el ámbito en el que su influencia puede ser realmente eficaz.

3.7. Personalismo y cristianismo

La gran mayoría de los grandes personalistas han sido cristianos convencidos y comprometidos hasta el punto de que se encuentran entre ellos varios conversos (Edith

Stein, Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Dietrich Von Hildebrand), y, por el momento, una santa, Edith Stein, y un beato, Karol Wojtyla. Y los judíos también tuvieron una vivencia intensa de la religión como, por ejemplo, Buber y Rosenzweig. Esto explica que la trascendencia tenga tanta fuerza en el personalismo. Si atendemos, de todos modos, al aspecto teórico, lo que importa explicitar es el modo en que sus creencias influyeron en su filosofía y, a mi juicio, el modo adecuado de expresarlo es el de un círculo hermenéutico, o, en términos personalistas, de la retroalimentación entre experiencia y reflexión.

En primer lugar, hay que indicar que, para la antropología unitaria del personalismo, resulta no solo problemático, sino inadecuado establecer separaciones muy estrictas entre términos como fe y razón, inteligencia y voluntad, naturaleza y gracia, porque esas facultades, estructuras o dimensiones no tienen entidad autónoma. No existe «la» razón o «la» fe, sino un hombre que cree y que razona; del mismo modo que no conoce «la» inteligencia ni quiere «la» voluntad, sino la persona. Por eso, el punto de partida en este tema debe ser la superación de estas dicotomías especialmente reforzadas durante el racionalismo. Pero unión o integración no equivale a confusión, por lo que, al mismo tiempo que se evitan la separaciones artificiales, se debe reflejar de algún modo que se trata de dimensiones diferentes y, en el caso que nos ocupa, que razón y fe, filosofía y teología son modos de conocimiento y ciencias distintos.

Los personalistas han resuelto, de facto, este problema del modo siguiente[57]. El punto de partida de su reflexión ha sido su experiencia humana integral que, lógicamente, incluye elementos religiosos tanto directos (experiencia religiosa) como aprendidos o transmitidos a través de alguna institución (Iglesia católica, judaísmo, etc.). Y sobre esta experiencia han formulado su filosofía estrictamente racional, si bien impregnada en modos y maneras diversas de las concepciones, vivencias, ritos y tradiciones culturales peculiares de cada religión. Esta impregnación, como ha puesto de relieve la hermenéutica contemporánea, es totalmente inevitable. Reflexionamos desde nuestro marco cultural y vital, lo queramos o no. No existe una posición absolutamente neutral, como pretendió ingenuamente el racionalismo. Pues bien, los personalistas no solo han sido plenamente conscientes de este hecho, sino que, por su sensibilidad religiosa, han percibido este dato como algo positivo al entender que la religión (cristiana o judía) podía ser una poderosa fuente de inspiración para la construcción de la nueva antropología en la que estaban involucrados[58].

Los personalistas cristianos, en concreto, han intuido que la potencialidad filosófica del cristianismo no había sido suficientemente aprovechada y, acercándose al mensaje evangélico con una mirada renovada, han extraído nuevas ideas fácilmente rastreables en conceptos como la primacía del amor, la «encarnación» en Mounier, la norma personalista de Karol Wojtyla, etc. Estos conceptos, a su vez, cerrando el círculo

hermenéutico, han permitido con posterioridad una profundización en la comprensión antropológica del cristianismo.

Y lo mismo ha sucedido con los filósofos del diálogo, como comenta Karol Wojtyla al preguntarse por el origen de la noción de interpersonalidad. «¿Dónde han aprendido esto los filósofos del diálogo? Lo han aprendido en primer lugar de la experiencia de la Biblia. La vida humana entera es un "coexistir" en la dimensión cotidiana —"tú" y "yo"— y también en la dimensión absoluta y definitiva: "yo" y "Tú". La tradición bíblica gira en torno a este Tú, que en primer lugar es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de los Padres y, después, el Dios de Jesucristo y de los Apóstoles, el Dios de nuestra fe. Nuestra fe es profundamente antropológica, está enraizada constitutivamente en la coexistencia, en la comunidad del pueblo de Dios, y en la comunión con ese eterno Tú. Una coexistencia así es esencial para nuestra tradición judeocristiana, y proviene de la iniciativa del mismo Dios. Está en la línea de la creación, de la que es su prolongación, y al mismo tiempo es —como enseña San Pablo— "la eterna elección del hombre en el Verbo que es el Hijo" (cfr. Ef 1, 4)»[59].

4. El personalismo como una filosofía realista

Toca ahora presentar los contenidos esenciales del personalismo desde un punto de vista temático para lo que procederemos en dos fases. En primer lugar describiremos de modo sucinto algunos rasgos básicos que permiten identificarlo como una filosofía realista y, en el epígrafe siguiente, aquellos aspectos especialmente novedosos u originales. Llamamos la atención, de todos modos, que la manera en que el personalismo se inserta en la tradición realista es peculiar, en el sentido de que asume los grandes principios realistas con una perspectiva novedosa que procuraremos ir poniendo de manifiesto; en otros términos, la novedad del personalismo también se hace presente en su caracterización como filosofía realista[60].

1. El personalismo posee una visión del mundo ontológica o metafísica, es decir, pretende «trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental»[61]. Sin entrar ahora en el complejísimo problema que supondría establecer el sentido preciso de ontología o metafísica —que varía de autor a autor—, un rasgo común a todas las filosofías personalistas es la búsqueda de una explicación última que trascienda los datos empíricos entendidos en un sentido meramente cientificista o empirista. Para el personalismo, la realidad es consistente, tiene densidad ontológica y los elementos clave de esa estructura pueden captarse intelectualmente. El objetivo de la filosofía personalista es la comprensión de esas estructuras, especialmente las antropológicas, que se dan a la persona a través de la experiencia[62].

2. La consistencia ontológica de la realidad tiene su punto culminante en la persona, que no es un mero sucederse de vivencias ni un puro flujo de conciencia, sino un sujeto subsistente (substancial), que mantiene su identidad a través de los cambios. Es cierto que el hombre cambia profundamente pero no por completo[63]. Hay un algo: el «yo», el suppositum, el quién subsistente, la sustancia, que permanece invariable y nos permite establecer y fundar la identidad y continuidad de las personas. Todo hombre es el mismo que hace 10, 20 o 40 años, porque su «yo», su substrato, su sustancia en lenguaje aristotélico, impide que los cambios alteren la identidad básica[64].

En este tema clásico del realismo, la novedad personalista aparece a través de un cierto rechazo del concepto de sustancia, que ya se ha ilustrado a través de Julián Marías, y que afecta al concepto aristotélico, no a la idea que este pretende formular: la permanencia del sujeto o persona a través del tiempo, pues, si se rechazara esta tesis, la persona, concepto clave del personalismo, se diluiría en la nada, se desvanecería. ¿Por qué entonces este rechazo? Porque la descripción del hombre a través de las categorías de sustancia y accidentes resulta difícilmente integrable en una antropología contemporánea. Como afirma Crosby, «si no hubiera en la sustancia aristotélica nada

más que independencia en el ser, entonces habría poca controversia sobre la substancialidad de las personas; prácticamente todo el mundo afirmaría que las personas son substancias. La controversia surge porque la substancia aristotélica da la impresión de ser incurablemente “cosmológica”, hostil a la subjetividad personal»[65]. Este es el límite que la mayor parte de los personalistas ven en la noción de sustancia y la razón de que sean reticentes a la hora de usarla o de que hayan intentado elaborar otras vías de solución al problema[66].

3. El personalismo considera que existe una naturaleza humana, es decir, que todos los hombres son esencialmente similares. Mounier lo ha expuesto con gran claridad: «Hay un mundo de las personas. Si ellas formaran una pluralidad absoluta, resultaría imposible pronunciar a su respecto este nombre común de persona. Es necesario que haya entre ellas alguna medida común. Nuestro tiempo rechaza la idea de una naturaleza humana permanente, porque toma conciencia de las posibilidades aún inexploradas de nuestra condición. Reprocha al prejuicio de la “naturaleza humana” limitarlas de antemano. En verdad, resultan a menudo tan sorprendentes que no se debe fijarles límites, sino con extremada prudencia. Pero una cosa es negarse a la tiranía de las definiciones formales y otra negar al hombre, como a menudo lo hace el existencialismo, toda esencia y toda estructura. Si cada hombre no es sino lo que él se hace, no hay ni humanidad, ni historia, ni comunidad (…). Así, el personalismo coloca entre sus ideas clave la afirmación de la unidad de la humanidad en el espacio y en el tiempo, presentida por algunas escuelas de fines de la Antigüedad y afirmada en la tradición judeocristiana»[67].

También aquí, sin embargo, se plantean problemas similares a los de la sustancia. Los personalistas son reticentes a emplear el término de naturaleza, pero no porque rechacen una identidad básica entre todos los hombres, sino porque resulta casi inevitable realizar una identificación conceptual entre naturaleza humana y concepto aristotélico de naturaleza que, al igual que el de sustancia, por mantenerse en un marco exclusivamente griego, presenta problemas ya que incorpora un esquema teleológico muy adecuado para cosas y animales, pero excesivamente rígido y estático para integrar la libertad humana. De hecho, hoy, el significado más común del término «naturaleza» remite a lo no hollado por el hombre ni relacionado con él, a la «naturaleza vegetal y animal» libre de la acción humana. Resulta fácil entonces comprender que aplicar el mismo término al hombre puede generar equívocos.

4. Por lo que respecta al conocimiento, el personalismo se adhiere a una epistemología realista, es decir, afirma la capacidad del hombre de conocer una realidad objetiva que existe independientemente de él; y, paralelamente, rechaza cualquier posición idealista en sus múltiples modalidades. Para el personalismo, de acuerdo con la tradición realista, el hombre posee una facultad espiritual que le permite hacer suyo el

mundo sin dejar por eso de ser él mismo diferente del mundo. Ese proceso es objetivo en el sentido de que el hombre es capaz de llegar al mundo tal como este es, sin deformarlo esencialmente, hecho que se comprueba a través de la intersubjetividad, en cuanto puede compartir sus conocimientos con otros hombres y construir junto con ellos un saber común.

El aspecto novedoso de la epistemología personalista radica en su posicionamiento intermedio entre un objetivismo extremo (activo en algunas versiones de la tradición realista y en el racionalismo) y las teorías subjetivistas o idealistas. Para el objetivismo extremo, la persona sería un mero espejo reflector de la realidad, por lo que el conocimiento de todos los hombres sería idéntico. Pero esta tesis es simple y reductiva porque no tiene en cuenta la subjetividad ni que conocer es una acción de toda la persona ni que el conocimiento, a su vez, se enmarca en el contexto de una tradición intelectual e incluso epistemológica[68]. Por lo tanto, como las personas son diversas por capacidad intelectual, intereses, sensibilidad, medios, cultura y tradición, también lo es su método de acceso a la realidad. Además, como ha advertido Marías, no debemos entender la «realidad» de un modo excesivamente simple ya que «realidad es "aquello que encuentro, tal como lo encuentro". Esto quiere decir, a su vez, que yo soy un ingrediente de la realidad, que es quimérico omitir el yo subrepticiamente cuando se habla de la realidad»[69].

En definitiva, el personalismo considera que el conocimiento es objetivo en el sentido de que con él se llega a una realidad independiente de quien la conoce pero también admite que hay una parte subjetiva tanto en el proceso como en el contenido de la realidad a la que se accede. Asimismo, frente al racionalismo ilustrado, para el que la diosa razón era capaz de escrutar cualquier oscuridad, admite que hay aspectos que escapan a la mente humana por su limitación, lo que deja la puerta abierta al misterio y a la trascendencia[70].

5. La constatación de la libertad humana es otra de las tesis clave del personalismo (y del realismo) que es afirmada con contundencia frente a cualquier determinismo, ya sea biológico, psicológico, sociológico, histórico, etc. El hombre es un ser no determinado, con capacidad de elección y de responder o no responder libremente a los impulsos de su naturaleza. Es cierto que el ambiente externo, las posibilidades reales de acción le limitan y le condicionan, pero la última palabra es siempre suya. En este poder radical se atisba el carácter absoluto de la dignidad humana.

Pero, para el personalismo, la libertad no se sitúa solo en el nivel de la acción, como ha pensado la tradición clásica, sino que ocupa un puesto más esencial y radical que afecta a la estructura esencial de la persona. La libertad, como ha remarcado con fuerza Wojtyla, no solo es elección, ni siquiera principalmente; es una autodeterminación que se basa en el dominio de la persona sobre sí misma. «Todo "querer" verdaderamente

humano es precisamente tal autodeterminación (…) y presupone estructuralmente la autoposesión. Pues únicamente se puede decidir sobre lo que se posee realmente y solo lo puede hacer quien posee. El hombre puede decidir sobre sí mismo cuando se posee a sí mismo»[71].

En otros términos, ser libre consiste no tanto en elegir, sino en la capacidad de construirnos a nosotros mismos a través de las elecciones, en poder decidir no solo qué queremos ser, sino quiénes queremos ser a través de cada uno de nuestros actos. En esto, el personalismo conecta con el existencialismo, con su visión constructiva de la existencia humana pero partiendo de un concepto de naturaleza que limita el alcance de la autodeterminación y fija el punto de partida: no el vacío sartreano, sino la persona ya existente.

6. La constatación del bien y del mal como dato identificativo y peculiar de la persona es un rasgo de toda filosofía realista: el hombre se encuentra con el bien y con el mal, con acciones que sabe con certeza que no debería realizar y con acciones que su corazón juzga adecuadas. Determinadas filosofías han negado la validez de este hecho, reduciéndolo a una emoción (Ayer), a introyección de la presión social (Freud) o a otros factores pero es, sin duda, un rasgo que identifica al ser humano como tal y lo aleja infinitamente de los animales.

El personalismo asume con convicción la centralidad de este rasgo en la constitución del hombre y de su existencia, pero lo presenta de modo autorreferencial (acogiendo instancias kantianas) y perfectivo. Las normas de la moral no aparecen, por tanto, como reglas que una autoridad externa —los padres, la sociedad, la Iglesia, Dios— impone desde el exterior, sino como la expresión del ser de la persona en su aspecto dinámico. «Debo hacer el bien», porque hacer el bien me perfecciona y me enriquece, me plenifica como persona; «debo evitar el mal» porque me daña, a mí y a los otros. Como vimos al tratar la Escuela de Lublin, y como también plantearon Scheler y Guardini desde otra perspectiva, el personalismo asume plenamente los presupuestos básicos de la ética realista, pero insiste en su fundamentación en la persona, en su reconocimiento a través de la experiencia moral y en el carácter motivador que debe presentar el bien para que la persona, a pesar de las dificultades que siempre requiere su realización, se decida a llevarlo a cabo.

7. Mencionaremos, por último, la dimensión religiosa. La perfección del hombre contrasta paradójicamente con la vistosidad de sus límites, con la enfermedad, con la finitud y con la ignorancia. La mente humana, a pesar de su grandeza, se enfrenta con cuestiones que no puede resolver por sus propios medios: el sentido último de la vida, la justificación del dolor, la significación de la muerte y el misterio del más allá, la identidad de Dios. Estas cuestiones últimas[72], así como la misma estructura de la persona, que el hombre no se da, sino que encuentra en su mismo ser, postulan y

requieren la existencia de un Ser superior que dé razón de la naturaleza humana y de aquellas cuestiones últimas tan básicas como irresolubles. Y, puesto que él es persona, estima que ese ser superior no puede ser simplemente un motor inmóvil, un Ser infinitamente perfecto y Omnipotente pero impersonal y anónimo; debe también, de algún modo difícil de conocer y aprehender, ser una Persona, similar a la humana, pero infinitamente perfecta[73].

«En suma, según el personalismo, Dios es esencialmente persona. Es, se complace diciendo G. Marcel, un "Tú". Yo no soy frente a él "como una cosa frente a otra cosa más potente y grandiosa, sino como una persona en presencia de otra persona". En otras palabras, el ser es esencialmente personal. La persona no es una cualidad del ser que aparece al término de una larga evolución, como un complemento de substancias que constituirían la estructura sólida de lo real. Dios es persona creadora de otras personas y mantiene con ellas, a través del mundo que lo revela y que él ha creado para ellas, relaciones personales. He aquí la última palabra que lo explica todo»[74].

5. El personalismo como una filosofía nueva

Para concluir, vamos a exponer algunos de los rasgos más novedosos del personalismo. La diferencia con el epígrafe anterior es que ahora no solo se trata de modulaciones originales de temas tradicionales (como la libertad o el bien), sino de temas nuevos que, por ello mismo, remarcan la originalidad conceptual y filosófica del personalismo.

5.1. Del qué al quién: el giro personalista

Uno de los rasgos esenciales de la filosofía moderna consiste en haber impreso en la filosofía occidental el giro antropológico que convirtió al hombre en el centro de la reflexión filosófica. Abandonando las posiciones teocéntricas de la Edad Media, el hombre devino el eje de la filosofía, es más, el mismo punto de partida bien al modo de Descartes, de Kant o de otros.

Esta novedosa perspectiva, sin embargo, solo rozó ligeramente a la persona. Tanto el cogito cartesiano como el yo trascendental kantiano o husserliano, el hombre marxista, el sistema hegeliano o el superhombre nietzscheano, coinciden negativamente en no haber empleado el concepto de persona de una manera decisiva. Pero, además y sobre todo, estas propuestas no tuvieron en cuenta el aspecto decisivo que solo se descubre cuando se valora individualmente a cada mujer y a cada hombre: la presencia de una dimensión última, irreductible, irrepetible, que convierte a cada sujeto de la especie humana en un quién único, es decir, en persona[75].

El camino para alcanzar esta convicción fue largo y complejo, y solo en el siglo XX se llegó a tomar plena conciencia filosófica de este hecho. Kieerkegaard abrió brecha encabezando la rebelión contra el sistema hegeliano; los fenomenólogos realistas y algunos existencialistas contribuyeron de modo muy significativo y, finalmente, la filosofía personalista lo condujo a plenitud. Y así fue como el individuo anónimo de la Ilustración acabó transformado en un yo personal que consigue integrar en su estructura una esencial comunidad de naturaleza con los demás hombres y una diferencia tan profunda que permite afirmar, con Pareyson, que, «en el hombre, todo individuo es, por decirlo de algún modo, único en su especie»[76]. A este proceso intelectual que ha logrado transformar al anónimo sujeto racionalista en una persona singular e irrepetible, que ha convertido a un qué con naturaleza humana en un quién personal irreductible se le puede denominar el giro personalista de la filosofía contemporánea[77], al que han contribuido prácticamente todos los filósofos personalistas: Marías, Wojtyla, Marcel, Guardini, Polo, Zubiri, Mounier, etc.

5.2. Estructura tridimensional de la persona

La filosofía clásica ha insistido en la unidad integral del hombre teorizándola a partir de los conceptos de cuerpo y alma. El caso paradigmático lo constituye santo Tomás, quien a través de su descripción del alma como forma sustancial del cuerpo integra las tradiciones aristotélica y platónica en busca de la unidad: un alma subsistente y, al mismo tiempo, relativa funcional y operativamente a un cuerpo.

La brillantez de esta operación es conocida, pero cabe plantearse si logró plenamente su objetivo, sobre todo a nivel operativo porque, a pesar de la unidad existente formalmente de derecho, se ha podido incurrir en un cierto dualismo de hecho manifestado en la tendencia —casi inevitable por la bipartición de la persona— a asignar cada una de las cualidades, estructuras o dimensiones humanas al cuerpo o al alma; a pensar al hombre como compuesto de cuerpo y de alma, y, en ese sentido, a perpetuar operativamente un dualismo que, teóricamente, se quiere eliminar. Por otro lado, esta división deja en tierra de nadie algunas estructuras que no se avienen bien ni con una ni con otra dimensión, como las relacionadas con niveles de conciencia no completamente lúcidos, como el sueño, determinados procesos imaginativos, el inconsciente, etc. También resulta complejo afrontar todo aquello relacionado con la subjetividad como vivencia.

Sin descartar que estos procesos, estructuras o facultades puedan ser tratados desde la perspectiva clásica, parece mejor y más cercano a la experiencia antropológica distinguir tres niveles en la persona: el somático, el psíquico y el espiritual[78]. De este modo se consiguen dos objetivos muy importantes. Se evita todo posible dualismo operativo, incompatible con un sistema tripartito. Y se dispone de una estructura antropológica más sofisticada que permite un análisis más detallado y completo de conceptos de orden psíquico, emocional, vivencial, etc.

5.3. Afectividad y subjetividad

Dietrich von Hildebrand ha sido uno de los personalistas que ha reivindicado con más fuerza la centralidad de la afectividad y del corazón pero, de un modo u otro, todos han pretendido superar una antropología que ha ensalzado al intelecto y a la voluntad en detrimento de la afectividad por su presunta irracionalidad y su carácter no espiritual. La afectividad, en efecto, se ha solido presentar como un rasgo secundario y desestabilizador, como un impulso inestable cercano a lo somático capaz de alterar la pureza de la acción intelectual y volitiva. Es cierto que también se ha indicado en ocasiones que la afectividad, la pasión, proporciona una fuerza que —adecuadamente gestionada— colabora a la eficacia de la acción, pero incluso desde esta perspectiva

positiva se le ha solido presentar como una fuerza secundaria siempre socavada por el peligro del sentimentalismo.

Para superar esta visión —imprescindible para alcanzar una antropología integral— es necesario afirmar dos tesis[79]. La primera es la originalidad de la afectividad, es decir, su diversidad radical del conocimiento y del dinamismo humano, para lo cual hay que entenderla como «vivencia de sí», como el modo en el que el sujeto tiene presente ante sí mismo lo que experimenta, conoce y vive. Sentir no es conocer y tampoco querer. Sentir es sentir, como ver es ver. Es una dimensión antropológica originaria. En segundo lugar, se debe ser consciente que este rasgo antropológico se extiende a la triple estructura personal: soma, psique y espíritu. Hay afectividad corporal, el modo en el que sentimos al cuerpo; hay afectividad psíquica: las emociones; y hay afectividad espiritual que, además, da cuenta de algunas de nuestras experiencias personales más profundas: las relaciones de afecto y amor con nuestros seres queridos.

La afectividad hay que enmarcarla, además, en el contexto de la subjetividad y de la conciencia. Vivirse a sí mismo, poseer un mundo personal único e irrepetible es un rasgo esencial del ser humano que, además, es justamente el que le convierte en un quién. La tematización de la subjetividad es, por tanto, completamente decisiva en la construcción de una antropología integral, pues si no hay subjetividad no hay sujeto y, por lo tanto, no hay persona.

Por último, conviene subrayar expresamente que subjetividad y subjetivismo son dos conceptos muy diversos. El subjetivismo es una actitud epistemológica relativista. La subjetividad es un dato antropológico. El hombre posee, de hecho, una subjetividad, por lo que se debe afirmar, en términos wojtylianos, que la subjetividad es una realidad objetiva y, consecuentemente, que toda filosofía realista debe dar cuenta de ella si quiere hacer honor a su nombre[80].

5.4. La interpersonalidad

La centralidad de la interpersonalidad ya ha sido puesta de relieve, en particular, al tratar de la filosofía del diálogo. El hombre nace de una relación entre sus padres y, nada más nacer, establece con ellos —especialmente con la madre— un vínculo intensísimo que afectará decisivamente a su futuro. Asimismo, las relaciones amicales, la educación, la cultura, etc., influyen en la construcción de su identidad. Además, la relación interpersonal no es pasiva, no se limita a influjos que la persona recibe, sino que es el lugar antropológico para su autorrealización a través de la donación: «el hombre, única criatura terrestre que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»[81]. La persona debe darse a través de la relación para construirse a sí mismo en un proceso paradójico que convierte

la salida de sí en un enriquecimiento y fortalecimiento de la propia identidad.

El personalismo ha expresado típicamente este proceso mediante la bella fórmula de la constitución del yo a través del tú que remarca la importancia decisiva del Otro en la constitución de la identidad personal[82]. La belleza de este descubrimiento ha llevado a algunos a una cierta mística de la relación, que exalta tanto la consistencia y relevancia de las estructuras interpersonales que acaba poniendo en peligro la identidad personal. En este contexto, nos parece que se debe estar atento al contenido preciso de las tesis que se sostienen pues, a nuestro juicio, si se afirma con coherencia una primacía ontológica de la relación, se estaría cayendo en la práctica en una teoría antipersonalista cercana a un colectivismo grupal. La persona habría dejado de ser fin en sí misma para convertirse en medio para la relación. De hecho, grandes personalistas como Nédoncelle, Guardini e incluso el mismo Buber han tenido cuidado de recalcar la importancia de la «distancia» en la teorización de la relación para no perder los sustratos personales.

Esta tendencia, en algunas posiciones católicas, se concreta en sobrevalorar la analogía del hombre con el Dios Trinitario aplicándole el modelo de relacionalidad divina. Desde luego, la concepción trinitaria de Dios es una llamada de atención insuperable acerca de la relevancia personal y teórica de la relación. En ese sentido, Tomás de Aquino, que, en sus escritos de antropología filosófica, empleó una definición sustancialista de la persona, no tuvo empacho en definir a la Persona divina como relación subsistente[83]. Pero nótese bien que se trata de la Persona divina, es decir, de Dios, no del hombre. Adán y Eva fueron creados como seres independientes; transformarlos en una relación subsistente equivaldría a disolverlos en la nada.

5.5. Primacía de la acción y del amor

El personalismo ha optado decididamente por la superación del intelectualismo aristotélico bajo la directa inspiración del cristianismo, que no solo sostiene la primacía de la caridad, como afirma S. Pablo: «ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad, estas tres; pero la mayor de ellas es la caridad»[84]; sino una tesis mucho más asombrosa y extraordinaria: «Dios es amor»[85]. De hecho, una de las razones que llevó a Aristóteles a afirmar la primacía de la inteligencia fue la imposibilidad teórica de aplicar la acción a la divinidad porque eso supondría admitir en ella la necesidad. «Sin embargo, afirma, todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad, no que duermen, como Endimión. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación?»[86]. El cristianismo resolvió radicalmente este problema concibiendo un Dios que ama, es más, un Dios que es amor; y los personalistas se aplicaron a extraer las consecuencias filosóficas y antropológicas.

Una de ellas es la revalorización de la voluntad, la acción y la praxis. La voluntad,

entendida como libertad autodeterminativa, se presenta desde esta perspectiva como ontológicamente superior a la actividad puramente intelectual. Y de ahí se deriva un desplazamiento del foco filosófico. La primacía de la inteligencia condujo durante siglos a un crecimiento desmesurado de las temáticas epistemológicas: lógica, crítica, gnoseología, con una paralela desatención a la acción. Ahora, la vertiente práctica, la praxis en sus múltiples dimensiones, se torna decisiva en cuanto es el medio en que el hombre se expresa y se transforma; y se advierte, finalmente, que, para comprender al hombre, hay que comprender las múltiples dimensiones de su actividad. Esta orientación ha permitido comenzar a tratar desde el personalismo muchos ámbitos que la tradición realista, y, en particular, la escolástica, solo había esbozado: el trabajo, la estética, la economía, la filosofía social y la política, etc.

Además, y como elemento particularmente decisivo, el personalismo destaca la prioridad del amor como elemento orientador de la actividad humana y como acción temática decisiva que da sentido a la vida en el marco de las relaciones interpersonales[87]. Una vida humana que se diera sin amor, en la que alguien no hubiese sido querido o no hubiese podido querer, sería, ciertamente, una vida inhumana y radicalmente incompleta[88].

5.6. Corporeidad. Sexualidad. El hombre como varón y mujer

La corporeidad entra en el personalismo como una realidad personal, es decir, como la superación de una visión meramente biológica sobre la que incidiría el espíritu. El cuerpo es la dimensión somática de la persona, y, en ese sentido, resulta inseparable de ella. No existe cuerpo sin persona.

Para tematizar adecuadamente esta concepción es necesario subrayar la unidad córporeo-psíquico-espiritual que permite a la persona, presente en las tres dimensiones o, más bien, que se despliega y estructura a través de esas dimensiones, manifestarse como persona a través de su cuerpo. Con todo ello no se quiere decir que no haya una parte estrictamente biológica en el hombre, sino que la corporalidad es más que biología o, si se quiere, es biología personalizada. Marcel, Stein y muchos otros han intentado expresar esta idea a través de fórmulas que manifiestan el carácter no instrumental de la corporalidad.

Dando un paso más, la sexualidad se puede entender, entonces, como ya hicieran Marías o Wojtyla, como una dimensión particular del ser persona, radicada en la biología, pero que la trasciende afectando a la misma constitución del sujeto. La persona, en efecto, no solo posee una biología masculina o femenina, sino que es hombre o mujer; es persona masculina o persona femenina, porque el carácter sexuado afecta a todas las estructuras humanas configurándolas y modulándolas, como, por otro lado, está

mostrando recientemente la neurología de modo incontrastable[89].

Por último, podemos anotar también que el personalismo dispone de los instrumentos para elaborar una filosofía de la familia gracias a su teoría integral de la persona, de la corporalidad, de la sexualidad, de la interpersonalidad, del hombre como varón y mujer y del amor. Hay que advertir, de todos modos, que esta filosofía está todavía, en gran medida, por construir, puesto que se deben abordar las temáticas específicamente familiares: paternidad, maternidad, filiación, fraternidad, terreno en el que está casi todo por hacer[90]. Por el contrario, el personalismo ha elaborado una teoría matrimonial muy original y poderosa, cuya influencia más decisiva se puede encontrar en la transformación de la teología matrimonial católica que dio lugar a los planteamientos personalistas presentes en la Gaudium et spes[91].

5.7. El personalismo comunitario

La comprensión personalista de la comunidad y la sociedad ya ha sido descrita con cierto detalle tanto en el capítulo introductorio como al exponer el pensamiento de Mounier y Maritain. Por ello recordaremos aquí muy brevemente que el personalismo se sitúa como punto de anclaje y de referencia entre los extremos del individualismo liberal y los colectivismos, con el objetivo de evitar tanto el riesgo de hacer del individuo un mero apéndice del cuerpo social (colectivismo) como convertir a ese individuo en un ser activo y relevante pero insolidario que busca únicamente su propio bien desentendiéndose de sus conciudadanos (individualismo liberal).

El influjo sociopolítico del personalismo ha sido grande, en particular, en las décadas posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial. La conmoción moral que supuso la vivencia de los horrores de la guerra generó una fortísima convicción de que debían ponerse todo los medios para que algo similar no sucediera nunca más. Y, en ese contexto, el personalismo apareció como un instrumento adecuado y oportuno para dar forma a ese impulso moral a nivel socio-político. De este modo, importantes líderes e incluso enteras formaciones políticas se inspiraron en sus postulados, y, a través de esa acción múltiple, el personalismo logró influir en eventos tan importantes como algunas Constituciones Nacionales (Alemania, Italia, más tarde España)[92] o la formulación de la Declaración de los Derechos del Hombre proclamada por la ONU en la que Jacques Maritain desempeñó un papel de relieve[93].

5.8. Expansiones

Por último, y como reflexión final, apuntaremos que el personalismo está iniciando un proceso de expansión con el que busca aplicar sus principios antropológicos a nuevos

ámbitos. Esta tarea no es sencilla pues, para alcanzar resultados consistentes en una determinada área y no simplemente meras indicaciones orientativas, se requiere expertos en antropología personalista y en el área específica de expansión, lo que no es fácil de lograr.

El terreno en el que, probablemente, se ha avanzado más hoy en día es en la bioética personalista, gracias a las propuestas en esa materia realizadas desde hace años por Sgreccia y su grupo de trabajo que han dado lugar la FIBIP (Federación Internacional de Centros de Bioética de Inspiración Personalista)[94]. Es fácil advertir que la antropología personalista puede proporcionar a la bioética defensora de la dignidad de la persona un sólido sustrato filosófico, al igual que interesantes instrumentos conceptuales para analizar las relaciones interpersonales que se establecen entre el personal sanitario y el enfermo y sus acompañantes.

Se está abriendo también un diálogo interesante entre el personalismo y el comunitarismo contemporáneo —representado por nombres como McIntyre, Taylor, Etzioni, Sandel, Walzer, etc.[95]— basado en la intuición de que el comunitarismo podría constituir el eslabón intermedio entre la relación interpersonal y la filosofía política, un eslabón que falta en las antropologías personalistas que se han centrado casi exclusivamente en la persona y las relaciones interpersonales abordando de manera muy esporádica las estructuras sociales simples (grupos, barrios, sistemas informales de apoyo, etc.) y todavía menos las más complejas.

Un área naciente, pero muy prometedora, son los estudios sobre psicología personalista que apuntan, en primer lugar, al establecimiento de un diálogo sistemático con la psicología humanista de Rogers, Maslow, etc., y, en particular, con la logoterapia de Viktor Frankl, pues los presupuestos antropológicos de esta última son personalistas; y, en un segundo término, hacia la posible formulación de una psicología específicamente personalista en la que están trabajando en España X. M. Domínguez[96] y J. L. Cañas[97]. Se percibe también la viabilidad de la aplicación del personalismo en la economía[98], especialmente, en las áreas relacionadas directamente con la gestión de las personas; en la pedagogía; en algunas áreas de filosofía del derecho, etc.

Hay que constatar, de todos modos, que, en casi todas estas materias, este tipo de reflexión se encuentra todavía en una fase incipiente si bien se vislumbra un futuro prometedor pues la percepción de la potencialidad del personalismo continúa creciendo y, de modo paralelo, el número de personas interesadas.

Continuar con el siguiente capitulo

[1] Cfr., principalmente, J. M. Burgos, El personalismo, cit.

[2] El hecho en sí tampoco es sorprendente. En realidad, para toda interpretación de Mounier hay que tener en

cuenta su precocidad, que le llevó a proponer ideas sin el grado de elaboración que solo proporciona el tiempo.

[3] E. Mounier, Manifiesto al servicio del personalismo, cit., p. 367.

[4] Ibíd., p. 368. El mismo planteamiento también en E. Mounier, Personalismo y cristianismo, cit., p. 553, nota 6.

[5] E. Mounier, ¿Qué es el personalismo?, cit., p. 601, prólogo.

[6] Ibíd., p. 669.

[7] Ibíd., p. 664.

[8] «"La filosofía existencial es una filosofía personalista: el sujeto del conocimiento es la persona humana". El existente humano, en efecto, se presenta con una estructura que lo constituye en ser personal frente a la inercia o la impersonalidad de la cosa. Son ellos los que han dado las señales del despertar personalista en la reflexión contemporánea. Dicho esto, el existencialismo presenta, en general, la imagen de un personalismo un poco crispado» (E. Mounier, Introducción a los existencialismos, Guadarrama, Madrid 1967, p. 89).

[9] E. Mounier, El personalismo, cit., pp. 675-676.

[10] En el peculiar sentido de Mounier.

[11] J. Maritain, La personne et le bien commun, Obras completas, vol. IX, p. 170.

[12] Cfr. J. Lacroix, El personalismo como antiideología (1972), Guadiana, Madrid 1973.

[13] J. Lacroix, El personalismo como antiideología, cit., p. 193.

[14] Ibíd., p. 65.

[15] Ibíd., p. 30. Estas ideas se encuentran anticipadas de manera menos drástica en una obra escrita en vida de Mounier, Marxismo, existencialismo, personalismo (1949), Fontanella, Barcelona 1965, en la que afirma: «El personalismo es más un espíritu capaz de encarnarse en posiciones distintas, como el idealismo de un Lachièze-Rey o el existencialismo de un Gabriel Marcel, que en una filosofía técnica. (…) En realidad, no se puede colocar en el mismo plano que el marxismo, el existencialismo o cualquier otra filosofía; inspirador de sistemas, no puede tener, en cada caso, más valor que el del sistema que ha inspirado» (p. 119).

[16] J. Lacroix, El personalismo como antiideología, cit., pp. 64-65.

[17] Cfr. P. Ricoeur, Une philosophie personnaliste, Esprit, 174 (1950), pp. 860-887; Meurt le personnalisme, revient la personne, Esprit (1983), en P. Ricoeur, Amor y justicia, Caparrós, Madrid 1993, pp. 95-103.

[18] Cfr. P. Ricoeur, Une philosophie personnaliste, cit., p. 862.

[19] Ibíd., p. 863.

[20] Ibíd., p. 887.

[21] P. Ricoeur, Meurt le personnalisme, revient la personne, cit., p. 98.

[22] Ibíd., p. 96.

[23] Cfr. J.-M. Grevillot, Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo: existencialismo, marxismo, personalismo cristiano, Rodas, Madrid 1973.

[24] P. Ricoeur, Muere el personalismo, vuelve la persona, cit., p. 101.

25] M. Nédoncelle, Persona y naturaleza humana. Estudio lógico y metafísico, Mounier, Salamanca 2005, p. 18.

[26] En este sentido, esta valoración de Coll también se nos queda un poco corta. «El genio de Mounier no consistió tanto en crear una nueva filosofía, el personalismo comunitario, como más bien en hacer la síntesis vital de las intuiciones de otros personalistas o conducir a desarrollo pleno los materiales que otros le ofrecían» (J. M. Coll, Mounier i els corrents personalistes, en VV.AA., Emmanuel Mounier i el personalisme, Crüilla, Barcelona 2002, p. 76).

[27] En particular, si se pretende aplicar estos fundamentos a nuevos campos, como la pedagogía, la psicología, la ética, etc.

[28] Las ideas que presentamos requerirían una exposición más detallada pero entonces desvirtuaríamos el carácter introductorio de este texto. De todos modos, esa exposición se puede encontrar en los autores de los que proceden la mayor parte de estas ideas y, las de carácter más metodológico, en algunas investigaciones del autor que se citarán en su momento.

[29] El empleo de la expresión filosofía personalista en vez de la de personalismo es bastante equivalente a la

propuesta marceliana de sustituir el término existencialismo por el de filosofía existencialista. Esta propuesta, que se sustentaba en unas bases teóricas justificadas, tuvo, sin embargo, escasa acogida ya que el modo habitual de referirse al existencialismo (incluidos los ambientes académicos) sigue siendo este, no el de filosofía existencialista.

[30] Sobre toda esta temática cfr. H. de Lubac, El drama del humanismo ateo, Epesa, Madrid 1967; H. U. von Balthasar, El problema de Dios en el hombre actual, Guadarrama, Madrid 1966; M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, Taurus, Madrid 1969; L. Feuerbach, La esencia del cristianismo, Trotta, Madrid 1995, y F. Habermas, Historia doctrinal del humanismo cristiano, Fomento de cultura cristiana, Valencia 1969.

[31] Cfr. J. M. Burgos, Humanismo cristiano y personalismo, en J. M. Burgos, Reconstruir la persona, cit., pp. 223-239.

[32] «Cada hombre es persona e imagen de la Trinidad en cuanto ser espiritual» (S. Agustín, De Trinitate, XV, 7, 11).

[33] Cfr. E. Forment, Personalismo medieval, Edicep, Valencia 2002.

[34] C. Rogers, El proceso de convertirse en persona (17 ed.), Paidós, Barcelona 2004.

[35] Un largo elenco de intelectuales contemporáneos que han trabajado con esta perspectiva, en A. Pavan (a cura), Enciclopedia della persona nel xx secolo, Napoli 2008.

[36] J. Seifert, El concepto de persona en la renovación de la Teología Moral. Personalimo y personalismos, en AA.VV., El primado de la persona en la moral contemporánea, EUNSA, Pamplona 1997, p. 35.

[37] Sostiene esta tesis J. L. Cañas, ¿Renacimiento del personalismo?, «Anales del Seminario de Historia de la filosofía», 18 (2001), pp. 151-176.

[38] Cfr. J. Barrio, voz «Personalismo», Gran Enciclopedia Rialp. Josef Seifert, por su parte, establece una distinción bastante parecida entre personalismo adecuado (equivalente al personalismo estricto) y personalismo imperfecto (equivalente al personalismo lato) en el que incluye, por ejemplo, a santo Tomás. Cfr. J. Seifert, El concepto de persona en la renovación de la Teología Moral. Personalismo y personalismos, cit., pp. 33-61.

[39] Cfr. E. Forment, Personalismo medieval, cit., que, por otra parte, tiene reflexiones muy valiosas.

[40] La radicalización de este debate puede resultar paradójica. Coll, gran experto en la interpersonalidad, afirma que «esta mutua constitución entre el yo y el tú es el rasgo más característico del personalismo y que, por lo tanto, tiene que formar parte de su definición. En consecuencia, todo personalismo, como tal, tiene que ser personalismo dialógico o comunitario, mientras que las otras corrientes de inspiración más o menos personalistas queden calificadas como filosofías de la persona, entre las que se puede incluir sin duda el tomismo de Maritain o el del mismo papa Wojtyla» (J. M. Coll, Mounier i els corrents personalistes, cit., p. 52). Independientemente de que la expresión «personalismo comunitario» fue creada por Maritain, de que Wojtyla no es tomista y habla de la constitución del yo en el tú, aunque no a nivel ontológico, parece más bien que, como su mismo nombre indica, lo prioritario en cualquier tipo de personalismo debe ser la persona, y que aquellos planteamientos que desean priorizar estructuralmente la relación deberían denominarse filosofías del diálogo, comunitarismo, relacionalismo, etc. Y no al revés.

[41] «Este planteamiento del problema, completamente nuevo en relación a la filosofía tradicional (y por filosofía tradicional se entiende aquí la filosofía pre-cartesiana y sobre todo la herencia de Aristóteles y, en la tradición del pensamiento católico, la de Sto. Tomás de Aquino), me ha impulsado a emprender un intento de reinterpretación de algunas formulaciones características de toda aquella filosofía» (K. Wojtyla, Prefacio a la edición angloamericana de Persona y acción, en Persona e atto, LEV, Roma 1982, p. 13).

[42] Cfr. M. Nédoncelle, Pròsopon et Persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique, en «R.S.R.», 3-4 (1948), pp. 277-300; O. Bucci, La formazione del concetto di persona nel cristianesimo delle origini: «Avventura semantica» e itinerario storico, en «Lateranum N.S.», 2 (1988), pp. 383-450.

[43] Tomás proporciona muchas definiciones de persona, algunas originales: «persona es lo más perfecto en toda la naturaleza, es decir, un subsistente en naturaleza racional» (S. Th., I., q. 29, a. 3, c); «individuo distinto subsistente en la naturaleza intelectual» (In sent. 1 d. 23, q. 1, a. 4); «subsistente distinto en la naturaleza humana» (De potentia, q. 9, a. 4). Pero, cuando desea dar una definición «oficial», siempre recurre a la de Boecio.

[44] J. Marías, Antropología metafísica, cit., p. 41.

[45] Cfr. J. M. Burgos, Repensar la naturaleza humana, cit., pp. 58-64: «El lastre griego y el problema de la ampliación».

[46] La percepción del problema es generalizada en los personalistas. Un tratamiento personal, en J. M. Burgos, Los límites de la analogía, en J. M. Burgos, Reconstruir la persona, cit., pp. 133-159.

[47] Esta perspectiva integradora no siempre es fácil de alcanzar con la suficiente radicalidad. Por ejemplo, Frankl, cuya perspectiva es típicamente personalista, afirma, sin embargo, que «el hombre, al llegar a ser hombre, sigue siendo de alguna manera animal y planta» (V. Frankl, Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia, FCE, México 2002, p. 52).

[48] Cfr. J. M. Burgos, El problema del principio del conocimiento en Husserl: experiencia vs. intuición de las esencias, en M. Oriol (ed.), Filosofía de la inteligencia, CEU Ediciones, Madrid 2011, pp. 115-142, y J. Seifert, Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista, Encuentro, Madrid 2008. Este texto sintetiza la perspectiva metodológica de la fenomenología realista por lo que resulta particularmente interesante para su comparación con la metodología personalista.

[49] K. Wojtyla, Persona y acción, cit., p. 51 y, más en general, toda la Introducción. Una exposición detallada, en J. M. Burgos, The method of Karol Wojtyla: a way betweeen phenomenology, personalism and metaphysics, Analecta husserliana, 104, 2009, pp. 107-129.

[50] Cfr. H. McLeod y W. Ustorf (eds.), The Decline of Christendom in Western Europe (1750-2000), Cambridge University Press, Cambridge 2003; L. Duch, Un extraño entre nosotros, Herder, Barcelona 2007; M. Fazio, Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización, Rialp, Madrid 2006; J. Habermas, J. Ratzinger, Dialéctica de la secularización, Encuentro, Madrid 2006, y J.-L. Viellard Baron, La religión et la cité, PUF, París 2001.

[51] Como comentamos en el capítulo I, este es un proyecto cuya necesidad ha sido vislumbrada por muchos filósofos cristianos del siglo XX, no solo por los personalistas.

[52] F. Ebner, La palabra y las realidades espirituales, Caparrós, Madrid 1995, p. 25.

[53] Esto es claro en todos aquellos que tienen una cierta vinculación con la tradición tomista. En otros debería ser precisado. Algunos no se han planteado con interés este problema bien porque se centran en la antropología o bien porque su tradición de referencia —por ejemplo, en los dialógicos— es extraña a este tipo de cuestiones.

[54] Véase, por ejemplo, A. González Álvarez, Tratado de Metafísica. I. Ontología, Gredos, Madrid 1967, donde primero se definen las características generales del ente y luego se «contraen a sus inferiores». Este deductivismo varía según los autores, pero es el marco de una tendencia característica de este tipo de pensamiento, como muestra un estudio de la acción de Brock en el que, primero, se analiza la acción «en general» y, después, se estudia un caso particular, la acción «humana». Cfr. S. L. Brock, Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción, Herder, Barcelona 2002, y un análisis detallado en J. M. Burgos, La praxis personalista y el personalismo como praxis, en Reconstruir la persona, cit., pp. 97-133.

[55] En este sentido afirma Stefanini: «el ser es personal y todo lo que no es personal en el ser es el resultado de la productividad de la persona, como medio de manifestación de la persona y de comunicación entre las personas» (L. Stefanini, Personalismo sociale, cit., p. 7). Este intento de reelaboración personalista de la metafísica lo encontramos también en Zubiri, Polo, Marcel y otros.

[56] Cfr. P. Landsberg, Reflexiones sobre el compromiso personal, en Problemas del personalismo, cit., pp. 23-35.

[57] Quiero decir que no todos, ni la mayoría, han formulado una teoría sobre las relaciones entre fe y razón o entre filosofía y teología, sino que, de hecho, han elaborado una filosofía inspirada en las fuentes cristianas de la manera que aquí se detalla. Algunos, como Maritain, sí que han afrontado el tema explícitamente en De la philosophie chrétienne (1933), Science et sagesse (1934) y otros escritos.

[58] Quizá conviene remarcar que se trata solo de una fuente de inspiración tanto por el marco filosófico de sus reflexiones como por la conciencia de que el cristianismo puede inspirar, y ha inspirado de hecho, diferentes filosofías. En este sentido es interesante la observación previa de Mounier en la reedición de su obra Personalismo y cristianismo. «Este estudio, redactado en diciembre de 1939 (…), tenía por título originalmente Personalismo

católico. Se corría el riesgo de dar a un estudio personal una impresión de ortodoxia que el autor no tiene autoridad para conferir. Por ello preferimos finalmente un título más modesto».

[59] Juan Pablo II, Cruzando el umbral de la esperanza, Plaza & Janés, Barcelona 1994, p. 56.

[60] En los capítulos históricos ya se ha mencionado el origen de las ideas que se expondrán a continuación. Por ello, para evitar repeticiones y porque bastantes ideas se encuentran en muchos autores, no citaremos a autores concretos, a no ser que concurra algún motivo particular.

[61] Juan Pablo II, Fides et ratio, n. 83.

[62] No se trata de la experiencia científica, sino de la experiencia integral en el sentido de Wojtyla, Marcel, etc., a partir de la cual comienza todo conocimiento.

[63] «Mas he aquí que ha tiempo que mi infancia murió no obstante que yo vivo» (S. Agustín, Confesiones, I, 6).

[64] La determinación concreta de las características de ese substrato desde una perspectiva personalista es un tema que, a mi entender, continúa abierto.

[65] J. F. Crosby, The selfhood of the human person, The Catholic University of America Press, Washington 1996. Vid. en un sentido similar L. Stefanini, Personalismo sociale, cit., p. 46.

[66] Como Zubiri a través de su concepto de sustantividad.

[67] E. Mounier, El personalismo, ACC, Madrid 1997, p. 26 (cursiva mía).

[68] Cfr. A. McIntyre, Tres versiones rivales de la ética, Rialp, Madrid 1992.

[69] J. Marías, Antropología metafísica, cit., p. 151.

[70] Cfr. G. Marcel, Aproximaciones al misterio del ser, cit.

[71] K. Wojtyla, Persona y acción, cit., p. 168.

[72] Cfr. J. M. Burgos, Antropología: una guía para la existencia, cit., pp. 373-397: «Las cuestiones últimas y la religión». Es un concepto cercano a las situaciones-límite de Jaspers: «situaciones de las que no podemos salir y no podemos alterar» (K. Jaspers, La filosofía, FCE, Buenos Aires 1973).

[73] Cfr. J. Seifert, Erkenntnis der Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott, Lepanto Verlag 2010; H. R. Klockre, The personal God of John Henry Newman, «The Personalist», vol. LVII, n. 2 spring 1976, y J. M. Burgos, ¿Es posible conocer el carácter personal de Dios? (en prensa).

[74] J..M. Grevillot, Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, cit., p. 254.

[75] Cfr. R. Spaemann, Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien", EUNSA, Pamplona 2000.

[76] L. Pareyson, Esistenza e persona, cit., p. 176.

[77] Cfr. J. M. Burgos (ed.), El giro personalista: del qué al quién, Mounier, Salamanca 2011.

[78] Esta estructura se encuentra, entre otros, en Wojtyla y en Frankl. Sobre este último, cfr. J. B. Freire, Acerca del hombre en Víctor Frankl, Herder, Barcelona 2004.

[79] Cfr. J. M. Burgos, Antropología: una guía para la existencia, cit., pp. 109-141: «La afectividad».

[80] «Se trata de distinguir con claridad entre la subjetividad del hombre, de la que nos ocupamos cuando analizamos la conciencia, y el subjetivismo como planteamiento intelectual, que deseamos evitar desde el principio. El reconocimiento de la subjetividad del hombre-persona tiene una importancia fundamental para que nuestro estudio tenga un carácter realista y objetivo» (K. Wojtyla, Persona y acción, cit., pp. 105-106).

[81] Concilio Vaticano II, Gaudium et Spes, n. 24.

[82] Una visión sintética en J.-J. Pérez–Soba, La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2005.

[83] «Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem» (Tomás de Aquino, S. Th., I., q. 29, a. 4, c).

[84] 1 Co 13, 13.

[85] 1 Jn 4, 16.

[86] Aristóteles, Ética a Nicómaco, X, 7, 1178b 5-25.

[87] El amor no debe entenderse como un «acto genérico de la voluntad», concepto demasiado abstracto y confuso, sino como un tipo peculiar de relación interpersonal. «El amor verdadero no existe sino entre personas. Nosotros nos referiremos solamente a ese amor» (J. Moureaux, Sentido cristiano del hombre, Palabra, Madrid 2001, p. 265).

[88] Una visión general en A. Álvarez, El amor: de Platón a hoy, Palabra, Madrid 2006, pp. 247-287: «El amor en el pensamiento personalista». Además de los autores mencionados en la parte histórica son interesantes: J. Guitton, Ensayo sobre el amor humano, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1967; G. Thibon, Lo que Dios ha unido: ensayo sobre el amor, Plantin, Buenos Aires 1952; D. de Rougemont, El amor y Occidente, Kairós, Barcelona 1993, V. Soloviev, El significado del amor, Monte Carmelo, Burgos 2009, y J. J. Pérez–Soba, El amor: introducción a un misterio, BAC, Madrid 2011.

[89] Cfr. L. Brizendine, El cerebro femenino, RBA Editores, Barcelona 2006, F. J. Rubia, El sexo del cerebro, Temas de Hoy, Madrid 2007, y N. López Moratalla, Cerebro de mujer y cerebro de varón, Rialp, Madrid 2007. Sobre la dualidad hombre–mujer cfr. G. Paola di Nicola, Reciprocidad hombre/mujer: igualdad y diferencia, Narcea, Madrid 1991, y B. Castilla, Persona femenina, persona masculina, Rialp, Madrid 1996.

[90] Algunas aportaciones interesantes en X. M. Domínguez, Antropología de la familia, BAC, Madrid 2007, y R. Buttiglione, La persona y la familia, Palabra, Madrid 1999.

[91] Como es sabido, el cardenal Wojtyla intervino de manera muy decisiva en la redacción de ese documento.

[92] Cfr. R. Papini (coord.), La idea personalista en las Constituciones Nacionales, Fundación Humanismo y Democracia, Madrid 1982.

[93] Esa influencia todavía sigue vigente, como se puede apreciar en este texto del primer presidente permanente de la Unión Europea, H. van Rompuy, Du personnalisme a l'action politique, «Notes et Documents», (2009), pp. 36-40.

[94] Cfr. E. Sgreccia, Manual de Bioética I: Fundamentos y ética biomédica, BAC, Madrid 2009. También L. Ciccone, Bioética. Historia, principios, cuestiones, Palabra, Madrid 2003.

[95] Cfr. S. Mulhall, A. Swift, El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas, Temas de Hoy, Madrid 1996, y J. M. Carabante, Personalismo y comunitarismo: una confrontación teórica, en J. M. Burgos, El giro personalista: del qué al quién, cit., pp. 155-165. Otra posibilidad de interacción la proporciona la sociología relacional de Pier Paolo Donati que comparte unas premisas antropológicas muy cercanas. Cfr. P. P. Donati, Introduzione alla sociología relazionale, FrancoAngeli, Milano (1983) 2004, y Teoria relazionale della società, FrancoAngeli, Milano (1991) 2000.

[96] Cfr. X. M. Domínguez, Psicología de la persona, Palabra, Madrid 2012 y también K. Mollinedo, El diagrama de la persona según Burgos y su aplicación en la psicoterapia, Instituto de Ciencias de la Familia, Universidad Galileo, Guatemala 2008.

[97] Cfr. J. L. Cañas, Antropología de las adicciones, Dykinson, Madrid 2004.

[98] Cfr. G. I. Zúñiga, What is Economic Personalism? A Phenomenological Analysis, Journal of Market & Morality, 4, 2 (2001), pp. 151-175; D. Melé, Integrating personalism into virtue–based Business Ethics: The personalist and the common Good Principles, «Journal of Business Ethics», 88-1 (2009), pp. 227-244.

EPÍLOGO

El origen de este texto se remonta a una obra publicada doce años atrás, titulada *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva* (2000). El libro planteaba una perspectiva integradora de un gran grupo de personalistas que, hasta el momento, no existía. Tuvo buena acogida, una cierta influencia, fue leído, citado e, incluso, traducido al polaco. Tocaba ahora acometer la tercera edición. La posibilidad más sencilla —la que seguí en la segunda edición— era reeditar el libro con algún somero enriquecimiento bibliográfico. Pero durante todos estos años se han multiplicado mis escritos y reflexiones sobre el personalismo, por lo que parecía no solo oportuno sino necesario una reelaboración a fondo que incorporase el trabajo, las investigaciones, vivencias y conocimientos acumulados. Y eso es lo que ofrece este escrito.

El lector encontrará todo ese material nuevo integrado dentro de un esquema similar al texto original pero con modificaciones muy sustanciales. Se han reescrito completamente numerosas e importantes secciones (Marcel, Mounier, Wojtyla, la filosofía del diálogo), se ha reelaborado y ampliado todo el capítulo I y, además, se ha modificado completamente toda la parte sistemática: el cap. IV, que ha adquirido un carácter más propositivo, el de una propuesta más personal.

La revisión completa del texto, la reescritura de numerosas secciones, la modificación de los cap. I y IV y la integración de mucho material nuevo (más de 100 páginas) justifican el nuevo título: *Introducción al personalismo*. Además, así el autor crea el espacio para una exposición extensa del personalismo que espera acometer algún día y a la que le correspondería, con mucha más propiedad que al libro publicado en el 2000, el título de Personalismo.

Deseo agradecer vivamente el apoyo de las personas que colaboran o han colaborado en la Asociación Española de Personalismo pues esta obra vive y tiene sentido en el marco de todos aquellos que se interesan por esta filosofía. También quiero renovar mi agradecimiento a quienes que se tomaron la molestia de leer la primera versión de mi obra, Juan Luis Lorda, Alejandro Burgos, Pilar Ferrer y Javier Barraca. Y, finalmente, agradecer a mi querida amiga Inés Riego algunas sugerencias para esta nueva versión y a José Manuel Mora el diseño del árbol personalista.

ÍNDICE

Presentación
I. Los orígenes
1. Europa en la primera mitad del siglo XX: mutación y crisis
2. El positivismo y el cientificismo
3. El auge del individualismo y de los colectivismos
3.1. El individualismo
3.2. Los colectivismos
a) El marxismo
b) El fascismo y el nazismo
4. Influencias filosóficas
4.1. Kant y la dignidad de la persona
4.2. Kierkegaard y el existencialismo
4.3. Husserl y la fenomenología
4.4. El tomismo
5. Crisis y renovación cultural del catolicismo
6. El despertar personalista
II. El personalismo francés
1. Jacques Maritain (1882-1973): el personalismo tomista
1.1. Vida y obras
1.2. Un personalismo tomista
1.3. La filosofía política
1.4. El personalismo comunitario
2. Gabriel Marcel (1889-1973): el personalismo existencialista
2.1. Introducción
2.2. Presupuestos metodológicos
2.3. Los temas marcelianos
3. Emmanuel Mounier (1905-1950): el personalismo comunitario
3.1. Vida y obras
3.2. El personalismo comunitario
3.3. La antropología
3.4. La persona en la comunidad
3.5. Pensamiento socio–político
a) El individualismo
b) El nazismo y el fascismo
c) El anarquismo
d) El marxismo: la «angustia irresuelta»
3.6. Personalismo mouneriano y cristianismo
4. Maurice Nédoncelle (1905-1976): el personalismo metafísico
4.1. Vida
4.2. El amor y las relaciones interpersonales
III. Otras corrientes personalistas
1. El personalismo italiano
1.1. Del idealismo al personalismo

1.2. El personalismo como matriz cultural
2. El personalismo polaco
2.1. Los orígenes
2.2. Karol Wojtyla (1920-2005)
a) Formación y evolución en el pensamiento de Karol Wojtyla
b) La Escuela ética de Lublin
c) Amor y responsabilidad (1960)
d) Persona y acción (1969)
e) La filosofía interpersonal y social, y Varón y mujer lo creó
2.3. Otros personalistas polacos: W. Granat y C. Bartnik
3. El personalismo en alemán
3.1. La fenomenología realista: Scheler, Von Hildebrand, Stein
3.2. Los filósofos del diálogo
a) Ferdinand Ebner y Franz Rosenzweig
b) Martin Buber
c) Emmanuel Lévinas
3.3. Romano Guardini
a) Vida
b) La posición intelectual
4. El personalismo en España
4.1. Una compleja historia
a) Los comienzos: 1925–1936
b) El franquismo
c) La Transición
d) Desde 1990 en adelante
4.2. Filósofos españoles de orientación personalista
a) Zubiri, Laín Entralgo y Polo
b) Julián Marías: el personalismo vital (1914-2005)
4.3. Personalistas españoles: Díaz, Burgos y López Quintás
IV. La filosofía personalista: una propuesta
1. ¿Es el personalismo una filosofía?
1.1. El personalismo como movimiento de transformación social: Mounier
1.2. El personalismo como anti–ideología: Lacroix, Maritain
1.3. La batalla del concepto: la crítica de Paul Ricoeur
1.4. El personalismo como filosofía
a) El personalismo de Mounier
b) Más allá de Mounier
2. Conceptos, definiciones y clasificaciones
2.1. Algunas precisiones
a) Personalismo o filosofía personalista
b) Personalismo y humanismo
c) Personalismo y filosofía de la persona
d) El personalismo como escuela filosófica particular
e) Origen histórico del personalismo
f) Personalismo y defensa de la dignidad de la persona
g) Personalismo «auténtico» y personalismo «lato»
2.2. Corrientes personalistas
a) Principales corrientes
b) Debates entre las corrientes
3. Rasgos estructurales del personalismo
3.1. Centralidad estructural de la persona
3.2. Categorías personalistas

3.3. El método personalista
3.4. Personalismo y modernidad
3.5. Personalismo y metafísica
3.6. Personalismo y transformación de la sociedad
3.7. Personalismo y cristianismo
4. El personalismo como una filosofía realista
5. El personalismo como una filosofía nueva
5.1. Del qué al quién: el giro personalista
5.2. Estructura tridimensional de la persona
5.3. Afectividad y subjetividad
5.4. La interpersonalidad
5.5. Primacía de la acción y del amor
5.6. Corporeidad. Sexualidad. El hombre como varón y mujer
5.7. El personalismo comunitario
5.8. Expansiones
Epílogo
Índice

Índice

Presentación 4
I. Los orígenes 5
1. Europa en la primera mitad del siglo XX: mutación y crisis 5
2. El positivismo y el cientificismo 8
3. El auge del individualismo y de los colectivismos 11
3.1. El individualismo 11
3.2. Los colectivismos 13
a) El marxismo 13
b) El fascismo y el nazismo 14
4. Influencias filosóficas 16
4.1. Kant y la dignidad de la persona 16
4.2. Kierkegaard y el existencialismo 17
4.3. Husserl y la fenomenología 18
4.4. El tomismo 20
5. Crisis y renovación cultural del catolicismo 22
6. El despertar personalista 25
II. El personalismo francés 32
1. Jacques Maritain (1882-1973): el personalismo tomista 35
1.1. Vida y obras 35
1.2. Un personalismo tomista 38
1.3. La filosofía política 40
1.4. El personalismo comunitario 43
2. Gabriel Marcel (1889-1973): el personalismo existencialista 45
2.1. Introducción 45
2.2. Presupuestos metodológicos 46
2.3. Los temas marcelianos 47
3. Emmanuel Mounier (1905-1950): el personalismo comunitario 51
3.1. Vida y obras 51
3.2. El personalismo comunitario 53
3.3. La antropología 55
3.4. La persona en la comunidad 57
3.5. Pensamiento socio–político 58
a) El individualismo 59

b) El nazismo y el fascismo 59
c) El anarquismo 60
d) El marxismo: la «angustia irresuelta» 60
3.6. Personalismo mouneriano y cristianismo 62
4. Maurice Nédoncelle (1905-1976): el personalismo metafísico 65
4.1. Vida 65
4.2. El amor y las relaciones interpersonales 65
III. Otras corrientes personalistas 75
1. El personalismo italiano 75
1.1. Del idealismo al personalismo 75
1.2. El personalismo como matriz cultural 79
2. El personalismo polaco 82
2.1. Los orígenes 82
2.2. Karol Wojtyla (1920-2005) 83
a) Formación y evolución en el pensamiento de Karol Wojtyla 84
b) La Escuela ética de Lublin 85
c) Amor y responsabilidad (1960) 86
d) Persona y acción (1969) 88
e) La filosofía interpersonal y social, y Varón y mujer lo creó 89
2.3. Otros personalistas polacos: W. Granat y C. Bartnik 91
3. El personalismo en alemán 94
3.1. La fenomenología realista: Scheler, Von Hildebrand, Stein 94
3.2. Los filósofos del diálogo 98
a) Ferdinand Ebner y Franz Rosenzweig 98
b) Martin Buber 99
c) Emmanuel Lévinas 103
3.3. Romano Guardini 104
a) Vida 104
b) La posición intelectual 106
4. El personalismo en España 108
4.1. Una compleja historia 108
a) Los comienzos: 1925–1936 108
b) El franquismo 109
c) La Transición 111
d) Desde 1990 en adelante 112

4.2. Filósofos españoles de orientación personalista 114
a) Zubiri, Laín Entralgo y Polo 114
b) Julián Marías: el personalismo vital (1914-2005) 116
4.3. Personalistas españoles: Díaz, Burgos y López Quintás 119
IV. La filosofía personalista: una propuesta 130
1. ¿Es el personalismo una filosofía? 132
1.1. El personalismo como movimiento de transformación social: Mounier 132
1.2. El personalismo como anti–ideología: Lacroix, Maritain 134
1.3. La batalla del concepto: la crítica de Paul Ricoeur 136
1.4. El personalismo como filosofía 138
a) El personalismo de Mounier 138
b) Más allá de Mounier 139
2. Conceptos, definiciones y clasificaciones 142
2.1. Algunas precisiones 142
a) Personalismo o filosofía personalista 142
b) Personalismo y humanismo 142
c) Personalismo y filosofía de la persona 143
d) El personalismo como escuela filosófica particular 143
e) Origen histórico del personalismo 144
f) Personalismo y defensa de la dignidad de la persona 144
g) Personalismo «auténtico» y personalismo «lato» 145
2.2. Corrientes personalistas 145
a) Principales corrientes 145
b) Debates entre las corrientes 146
3. Rasgos estructurales del personalismo 148
3.1. Centralidad estructural de la persona 148
3.2. Categorías personalistas 149
3.3. El método personalista 150
3.4. Personalismo y modernidad 151
3.5. Personalismo y metafísica 152
3.6. Personalismo y transformación de la sociedad 153
3.7. Personalismo y cristianismo 153
4. El personalismo como una filosofía realista 156
5. El personalismo como una filosofía nueva 161
5.1. Del qué al quién: el giro personalista 161

5.2. Estructura tridimensional de la persona 162
5.3. Afectividad y subjetividad 162
5.4. La interpersonalidad 163
5.5. Primacía de la acción y del amor 164
5.6. Corporeidad. Sexualidad. El hombre como varón y mujer 165
5.7. El personalismo comunitario 166
5.8. Expansiones 166
Epílogo 173
Índice 174